FÜNFTER WELTKONGRESS FÜR FREIES CHRISTENTUM UND RELIGIÖSEN FORTSCHRITT

:: BERLIN ::

5. BIS 10. AUGUST 1910

PROTOKOLL DER VERHANDLUNGEN

ZWEITER BAND

:: Herausgegeben von ::

D. MAX FISCHER UND

D. FRIEDRICH MICHAEL SCHIELE

ERSTES UND ZWEITES TAUSEND

BERLIN-SCHÖNEBERG 1911

Protestantischer Schriftenvertrieb G. m. b. H.

FÜNFTER WELTKONGRESS FÜR FREIES CHRISTENTUM UND RELIGIÖSEN FORTSCHRITT

:: BERLIN ::
5. BIS 10. AUGUST 1910

PROTOKOLL DER VERHANDLUNGEN

ZWEITER BAND

:: Herausgegeben von ::
D. MAX FISCHER UND
D. FRIEDRICH MICHAEL SCHIELE

ERSTES UND ZWEITES TAUSEND

BERLIN-SCHÖNEBERG 1911
Protestantischer Schriftenvertrieb G. m. b. H.

Vorträge der Ausländer

Dienstag, den 9. August, nachmittags.

(Übersetzung.)

Die Ergebnisse der Bibelkritik für Theologie und Praxis.

Von Professor D. *Benjamin W. Bacon*, Yale University, New Haven U.S.A.

1.

Der Geschichtsschreiber des Rationalismus, Lecky, sah in der Reformation eine große rationalistische Bewegung, und sein Hauptinteresse gehörte der intellektuellen Befreiung, die sie gebracht hat. In Wahrheit hatte der Druck, der die Reformation hervorrief, auf dem sittlichen und religiösen Instinkt ebenso stark gelegen, als auf dem intellektuellen. Auch heute noch gibt es genug Menschen, denen die Freiheit auf dem Gebiete der Lebensführung viel wichtiger ist, als auf dem des Gedankens. Freies Christentum und religiösen Fortschritt werten sie nur insoweit, als diese die konventionellen Schranken der Triebe niederreißen. So kann der Liberalismus, wenn man nur auf seine negative Seite sieht, leicht als bloße Schrankenlosigkeit aufgefaßt werden. Dem Philister ist er gleichbedeutend mit Libertinismus; seine Auffassung von intellektueller Freiheit wird etwa mit dem Grundsatz ausgedrückt: „Es kommt nicht darauf an, was du glaubst, wenn du nur guten Willen hast.“ In ganz ähnlicher Weise versteht der Philister die sittliche Freiheit. Man kann die Bergpredigt vor seinen Ohren halten, man kann ihm ein neues Ideal zeigen, wie die Kindschaft Gottes verstanden werden soll: nicht als Unterwerfung unter bestimmte Regeln und Vorschriften, sondern als Ähnlichkeit der Gesinnung mit dem allbarmherzigen Vater — er wird immer nur heraushören, daß die Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten unnötig streng war. Man kann ihm, wie Paulus tat, die höheren und viel schärferen Forderungen einer Religion des Geistes verkündigen — er wird antworten, der Prediger habe sagen wollen: Wir wollen mehr sündigen, damit die Gnade um so reicher schalten und walten könne. Für ihn ist jede Kritik destruktiv. Es scheint, als ob seine Ohren einen Apparat enthielten, der ankommende elektrische Ströme

automatisch transformiert: es mag positiver, negativer oder Wechselstrom sein — bei ihm wird es immer negativ. Unter Liberalismus kann er nichts anderes verstehen, als Aufhebung aller Schranken. Steht er auf Seite des Alten, so erfüllt ihn der Liberalismus mit Schauder, ist er für das Neue, dann mit Genugtuung. Der gefährlichste ist aber der, der in der Mitte steht zwischen dem reaktionären und dem radikalen Philister und sich selbst mit Vorliebe „liberal" nennt. Von ihm gilt das Wort: Gott bewahre uns vor unsern Freunden; mit unsern Feinden wollen wir schon selber fertig werden.

Wie kann die große liberale Bewegung unserer Tage die positiven und aufbauenden Ergebnisse der liberalen Bewegungen des ersten und des sechzehnten Jahrhunderts herausstellen und sichern? Wie kann sie den gesetzlichen Unitarismus jener großen semitischen Gegenbewegung vermeiden, die wir Islam nennen? Wie kann sie den griechischen Einschlag unseres Glaubens festhalten, ohne in den dilettantischen Eklektizismus der Gnostiker oder in den Intellektualismus der Renaissance zu verfallen?

Die Reformation machte den einzelnen Christen frei von hierarchischer Bevormundung, aber sie hat trotzdem den sittlichen Durchschnitt des protestantischen Europa nicht erniedrigt, ebensowenig hat sie Europas religiöse Glut gedämpft. Als das Christentum auftrat, da hat es den religiösen Geist weder auf dem intellektuellen, noch auf dem moralischen Gebiete geschwächt. Und doch war das Christentum eine liberale Bewegung. Es begann als Auflehnung gegen starren Biblizismus. Jesus, der Nachfolger des Johannes, des größten aller Propheten, war der Vorkämpfer der „unkirchlichen" Massen, der *ἀποσυνάγωγοι*. Er war „der Freund der Zöllner und Sünder", jener Menschenklassen, die zuerst dem Johannes nachgezogen waren, weil er die Religion der Propheten in ihrer ganzen Einfachheit wieder verkündigt hatte: „Waschet euch und reiniget euch!" „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: nämlich Gutes tun, Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott!" Jesus verteidigte das religiöse Bewußtsein der einfachen Leute, der „Kinder", gegen die Spitzfindigkeiten der Schriftgelehrten. Er schrak nicht davor zurück, die Autorität des Gewissens gegen die Schriftgelehrten aufzurichten, die die einzigen Hüter und Deuter des heiligen Buches sein wollten. „So viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden." Die Schrift verstand er nicht als ein Gesetzbuch, sondern als die da zeugt vom Leben. Paulus behauptete seinerseits den Grundsatz der Autonomie des Geistes, sogar gegen die eigenen Jünger Jesu, als er sah, daß sie wieder das auf der Autorität eines Buches ruhende System der Schriftgelehrten aufzurichten in Gefahr waren. Aber der Liberalismus des Paulus ließ den Eifer der

missionarischen Tätigkeit nicht einschlafen, sowenig als der Liberalismus Jesu. Den Juden konnte das Christentum als Libertinismus erscheinen, den Heiden als Atheismus: aber nur die Antinomisten und die Gnostiker verdienten diese Vorwürfe.

Woher kommt nun das? Woher kam es, daß die Auflehnung Jesu gegen das Joch des Gesetzes etwas positives war und nicht etwas destruktives? Die Fesseln des Mosaismus waren für ihn nicht stärker, als die Seile der Philister für Simson. Aber er gebrauchte seine Riesenkraft nicht wie ein Riese und war nichts weniger als ein Bilderstürmer. Wie ist das zu erklären? Offenbar dadurch, daß er die hergebrachten Schranken nur dann als solche empfand, wenn sie für ihn ein Hindernis bildeten, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hatte, aber nicht, wenn es sich um seinen eigenen Willen handelte. Der sittliche Liberalismus Jesu und des Paulus besteht nicht im Umstürzen von Schranken, sondern im Fortschritt der Selbstbeschränkung zu ihrer rechtmäßigen Unabhängigkeit.

In Wirklichkeit muß es natürlich immer der Fall sein, daß bei einem neuen Erwachen des geistigen Lebens die alten Leichentücher zerreißen. Die flüssige Lava des religiösen Instinkts durchbricht die kaltgewordene Kruste früherer Ausbrüche jedesmal, wenn sie ihr zu eng wird. Aber dieses Durchbrechen ist nur ein Nebenerfolg: der Hauptvorgang ist das Wiedererscheinen des verborgenen heißen und mächtigen Unterstroms. Das macht den Vulkan, nicht die bloße Masse des Auswurfs, gleichviel ob er kalt und hart oder noch flüssig und glühend ist. Die verborgene Quelle alles geistigen Fortschritts ist das sittliche und religiöse Gewissen der Menschheit, das Gefühl, daß wir alle Brüder und Eines Vaters Kinder sind. Das steigt im Laufe der Menschheitsentwicklung immer höher, wie die neue Lava auf immer höheren Schichten älteren Gesteins ausfließt. Aber ein erloschener Vulkan wird nicht dadurch wieder lebendig, daß man die Lavakruste zerbricht.

Seit der Reformation hat es keine derartige liberale Bewegung mehr gegeben als die, deren Zeugen wir heute sind. Sie erstreckt sich soweit wie das ganze Christentum, sie tritt in allen Teilen der christlichen Kirche auf, je nachdem das Licht des modernen Denkens das Dunkel des Obskurantismus durchleuchtet hat. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist das überall spürbare Schwächerwerden der Autorität in Staat, Haus und Kirche. Wie einst am ersten Pfingsttage schwinden die Unterschiede der Länder und der Sprachen vor dem gemeinsamen Anteil am Geiste des Einen Herrn. Früher war die Verschiedenheit des Glaubens eine stärkere und trennendere Schranke als die der Nationalität und der Sprache. Aber das ist heute fast verschwunden. Teilweise rührt das her von dem Stärkerwerden eines mehr ökumenischen und toleranten Geistes,

teilweise auch von der Zunahme der religiösen Indifferenz. Aber der Hauptgrund ist die ganze Verschiebung des religiösen Gesichtspunktes. Das, worauf es heute ankommt, ist nicht mehr dasselbe, was früher die Protestanten von den Katholiken oder die Rechtgläubigen von den Unitariern schied. Es gibt heute nur zwei wirkliche Parteien im Christentum: die rückschrittliche und die fortschrittliche, oder wie August Sabatier es ausdrückt: Anhänger der Religion der Autorität und Anhänger der Religion des Geistes. Am meisten hat zu dieser klaren Scheidung der Papst beigetragen. Seit die unfehlbare Autorität uns die Streitfrage der Zeit so ausgezeichnet definiert hat, brauchten wir eigentlich keinen so umständlichen Namen mehr für unsern Kongreß. Wir können alle die als Modernisten bezeichnen, gleichviel welcher Kirche oder Sekte sie angehören, für die der geschichtliche Glaube kein totes Stück Metall, sondern ein lebendiges Weizenkorn ist, das in immer erneutem Wachstum stirbt und aufersteht. Wir würden uns am besten einen Weltkongreß von Modernisten nennen, die gegenüber den feststehenden Maßstäben der Kirche überzeugt sind, daß der Glaube nicht mit Thomas oder Calvin aufgehört hat sich zu entwickeln und auch nicht mit Pius dem Neunten oder dem Zehnten aufhören wird, das zu tun. In unserer Zeit besteht das unerträgliche Joch nicht wie zu den Zeiten Jesu in Vorschriften über Opfer und Zehnten von Dill, Minze und Kümmel, sondern in dem Dogma. Es unterdrückt unser Herz und unsern Verstand, noch bevor es über unser Gewissen herrscht. Es beansprucht das Recht, unsern Glauben zu „definieren" und festzusetzen, und es droht mit der alten Strafe, mit der schon die Pharisäer drohten, daß wir „keinen Teil haben werden an dem Reich, das da kommen soll". Ja, es beansprucht noch mehr Rechte: es maßt sich an, den Namen „Christ" Menschen zu verweigern, die Jesus als Bruder oder Schwester begrüßt hätte. Über die Forderung Jesu hinaus, daß wir den Willen seines Vaters tun sollen, legt es uns noch ein anderes Gebot auf, daß wir an die Theologie der Kirchenväter glauben müssen. Der Modernismus ist deshalb eine Revolution des Glaubens. Es ist eine Verschiebung des Bildes, wenn wir ihn „Freidenkertum" nennen. Die Freiheit des Denkens ist nur ein Nebenerfolg: das eigentliche Ziel und Ergebnis der Bewegung ist das Wiedererwecken des christlichen Gewissens, des Gefühles unserer Kindschaft, des Glaubens an die Leitung durch den Geist der Wahrheit — also alles das, was wesentlich war in der Bewegung, die Jesus angefangen hat.

Manche unter uns werden, glaube ich, enttäuscht sein, daß einer der am meisten fortschrittlichen Modernisten nicht hier zu sehen ist, der Abbé Loisy. Und gewiß wären alle stark enttäuscht gewesen, wenn Professor Harnack nicht hier gewesen wäre. Harnack steht in mancher

Beziehung gerade auf der entgegengesetzten Seite des Modernismus: er betont die Autorität der Vergangenheit, Loisy dagegen die der Gegenwart. Für den großen Kreis des Lutherischen Christentums ist das Christentum das, was es in einem bestimmten Zeitpunkt gewesen ist, für den tapferen Vorkämpfer des fortschrittlichen Katholizismus ist das Christentum das, was es heute ist. Und doch sind beide Modernisten, denn für beide liegt die letzte Entscheidung in dem inneren Geisteszeugnis, in Geist, Herzen und Gewissen des Einzelnen, der sich durch alles erleuchten läßt, was der Mensch erkennen kann und sich andächtig beugt vor dem ewigen Geiste der Wahrheit. Beide stehen auf dem Boden von Sabatiers „Religion des Geistes", mindestens insoweit, als sie den Grundsatz Jesu, Pauli und Luthers betont: die Kindschaft des Gläubigen mit allem was darin von der Erkenntnis des Vaters liegt. Loisy leugnet nicht, daß aus der Wurzel des Christentums vieles aufgeschossen ist, das als Auswuchs und Rückbildung zu betrachten ist und entfernt werden muß, und daß der Maßstab der Scheidung zu einem großen Teil aus dem ursprünglichen Christentum zu nehmen ist. Ebensowenig leugnet Harnack, daß die Kritik sich darauf beschränken muß, die Linien des geschichtlichen Fortschrittes aufzuzeigen und er weiß, daß sie diesem nicht von sich aus Schranken setzen darf. Wir prüfen die Geister mit Hilfe des Zeugnisses, das der Geist in uns und in unsern Brüdern in Vergangenheit und Gegenwart ablegt, aber das Wesen der Religion liegt in dem Kindschaftsbewußtsein, das in uns aufquillt und ein innerliches, allgemeines und gegenwärtiges Zeugnis gibt dafür, daß „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit ihm selber". Das ist das eine große Postulat des Glaubens*).

Scheint dies nun wohl zur notwendigen Folge zu haben, daß die Theologie von ihrem Thron, wo sie als Königin der Wissenschaften saß, herabsteigen und sich mit der Rolle einer Unterabteilung der Soziologie, einer Tochter der Psychologie, einer Schwester der Ethik begnügen muß? Das mag sein. Aber die Hauptsache ist die: sie muß wählen, ob sie überhaupt eine Wissenschaft sein will oder nicht. Es ist heute kein Platz mehr für eine Scheinwissenschaft mit deduktiver Methode. Die Theologie hat keinen anderen Stoff als die Phänomenologie des Geistes und sie muß diesen Stoff objektiv und historisch behandeln nach der für

*) Es ist ein Mißverständnis, wenn man annimmt, ein Postulat oder ein Axiom se eine für alle ohne weiteres evidente Wahrheit. Die Postulate der Geometrie sind keineswegs evident für Kinder oder Wilde. Sie sind vielmehr Wahrheiten, von denen der Satz gilt: Wem sie einmal aufgegangen sind, der kann sie nie mehr bestreiten. In diesem Sinne macht das Christentum mit Recht den doppelten Anspruch, die absolute Religion und doch in einem bestimmten Zeitpunkt entstanden zu sein. Unsere göttliche Kindschaft ist uns jetzt ohne weiteres evident, das heißt, das Gegenteil erscheint uns undenkbar: aber trotzdem mußten wir diese Wahrheit erst von Jesus lernen.

die Psychologie und Geschichte geltenden Methode — oder sie rückt an die Seite der Astrologie, Alchymie und Magie. Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, wie wir sie heute erforschen, muß unsere Führerin sein für das Verständnis der Urkunden, in denen die religiösen Erfahrungen früherer Zeiten niedergelegt sind. Und ehe wir sie deuten, müssen wir sie demselben Prozeß der Vergleichung und Kritik unterwerfen, der für die Erforschung anderer Urkunden heute die anerkannte Methode bildet. Nur unter dieser Bedingung — ministrare, nicht ministrari — als Dienerin des geistigen Lebens, die seine Erscheinungen durch Vergleichung des vergangenen mit dem gegenwärtigen zu verstehen sucht, nur in dieser Gestalt kann die Theologie einen Platz unter den Wissenschaften beanspruchen.

Was dabei herauskommt, ist ganz klar. Die alte Frage nach der Autorität wird heute wieder aufgeworfen — und zwar ist die Ursache dafür nicht etwa die besondere Schlechtigkeit unserer Zeit, sondern der natürliche Verlauf der Dinge. Wenn wir empfindlicher gegenüber der Autorität geworden sind, so geschah das nicht etwa, weil der Teufel stärkeren Einfluß auf uns hat, oder die Demokratie, oder der Amerikanismus, oder der Eigensinn oder sonst etwas an sich schlechtes, sondern einfach, weil die Welt allmählich der Kindheit entwächst und deshalb abtut was kindisch ist. Auf allen Gebieten des Lebens tritt allmählich die Selbstbestimmung an die Stelle der bevormundenden Leitung. Das ist kein Zeichen des Verfalls, obwohl es Gefahren mit sich bringt: es sollte vielmehr ein Zeichen gesunden Wachstums sein. Auf alle Fälle aber ist es ganz und gar unvermeidlich und es gehört sich, daß wir darauf Rücksicht nehmen. Was für eine Stellung wird der Modernist also der Autorität anweisen? Auf dem Gebiet der Lebensführung wie auf dem des Denkens gilt der Satz: die Autorität ist nicht dazu da, um sich selber zu verewigen, sondern um sich selber überflüssig zu machen — das Ziel muß sein: Selbstbestimmung in der Lebensführung und Selbständigkeit im Denken. Jede Autorität, die mehr sein will als erzieherische Vorbereitung zur Freiheit, ist Tyrannei.

So ist es auch in der Religion. Selbstbestimmung bedeutet auf diesem Gebiet, daß man dem „inneren Lichte“ des göttlichen Geistes folgt, den Jesus dem Standpunkt der Pharisäer gegenüberstellte, die sich auf das beriefen, was geschrieben steht. Wir dürfen nicht vergessen, daß es nicht der blinde „Unglaube“, sondern der „blinde Glaube“ war, von dem Jesus sagte, daß er sicher in Irrtum falle. Selbstbestimmung ist überall schwer zu erlangen, am schwersten aber den geistigen Lebensfragen gegenüber. Blinder Glaube ist leicht, die Augen des Geistes aufzumachen ist schwer. Denken tut weh, doppelt weh, wenn es sich um Entscheidungen handelt, die fürs ganze Leben wichtig sind. Wer

ein Schwächling ist, oder wen Anlage, Geschlecht oder Erziehung dazu gebracht haben, sich auf andere zu verlassen, der scheut vor selbständigem Denken zurück. Der „Schriftgelehrte, der geschickt ist zum Himmelreich“, das ist nicht der Mann, der an die Stelle einer alten und untergehenden Lehre eine neue und haltbarere setzt, sondern der, der zwei denkende Wesen hinstellt, wo vorher nur eines war. Das ist das Problem, um das es sich heute in der religiösen Erziehung handelt.

Wir dürfen die Größe dieser Aufgabe nicht unterschätzen. Gerade in unsern Tagen fühlen sehr viele das Bedürfnis nach einer neuen Autorität, weil ihnen die Autorität der katholischen Kirchenorganisation auf dem moralischen Gebiet nicht mehr genügt, während andere denselben Mangel bei dem protestantischen Biblizismus auf dem intellektuellen Gebiet empfinden. Wir denken oft schon, die Welt sei frei geworden. Aber das ist nicht die ganze Welt: es sind immer verhältnismäßig nur wenige, die in einer solchen liberalen Bewegung schließlich auf die Höhe der Religion des Geistes gelangen. Bei der großen Mehrzahl, mindestens in der zweiten Generation, wird man erleben, daß die nach einer Stütze suchenden Ranken des religiösen Abhängigkeitsgefühls sich an den Pfahl der nächsten Autorität anklammern: sie brauchen ein tragendes Band, oder sie brechen, und das Bedürfnis schafft sich irgendwie Befriedigung. Wenn keine Priester und Prälaten da sind, dann tut es im Notfall der Mormonenapostel Joseph Smith oder die Gebetsheilerin Frau Eddy. „Die Bäume gingen hin, daß sie einen König über sich salbten und sprachen zum Ölbaum: Sei unser König. Aber der Ölbaum antwortete ihnen: Soll ich meine Fettigkeit lassen, die beide, Götter und Menschen, an mir preisen und hingehen, daß ich schwebe über den Bäumen? Da sprachen die Bäume zum Feigenbaum: Komm du, und sei unser König. Aber der Feigenbaum und auch der Weinstock wollten lieber dienen als herrschen. Da sprachen alle Bäume zum Dornbusch: Komm du, und sei unser König. Und der Dornbusch sprach zu den Bäumen: Ist's wahr, daß ihr mich zum König salbet über euch, so kommt und vertrauet euch unter meinen Schatten; wo nicht, so gehe Feuer aus dem Dornbusch und verzehre die Cedern des Libanon.“

In dem Walde der Religion wird es überall da niedergebrannte Flächen geben, wo der alte Dogmatismus nicht der Selbstbestimmung weicht, sondern sieben neuen Teufeln den Platz räumt, die ärger sind als der erste. Die immer fortschreitende Säkularisation des Staates, die den Kirchen die Riesenarbeit der religiösen und sittlichen Erziehung auflädt, nötigt uns, unsere Ziele und Methoden auf diesem Gebiet klarzulegen. Wir tun dies auf der Grundlage unseres Glaubens. Wir möchten eine Generation heranziehen, die wirklich Kinder Gottes sind auf religiösem wie auf sittlichem Gebiet. Es kann nicht unsere Aufgabe sein,

nur vereinzelte Büsche großzuziehen, sondern wir wollen einen Wald hervorbringen, in dem die Bäume hell und grade und stark stehen und ihre Äste dem Winde und Sonnenschein entgegen in die Höhe strecken, aber zusammen einen geschlossenen Waldbestand bilden, in dessen hohen Hallen man die Schritte des lebendigen Gottes hört. Das ist die Antwort auf die Bedenken derjenigen, die als Wirkung der Kritik die Schwächung der Autorität erwarten.

Wir können die Autorität nicht entbehren, aber wir können ihr ebensowenig dauernde Macht einräumen. So lange als Kinder von ihren Eltern und geistig Schwächere von geistig Stärkeren abhängig sein müssen, so lange wird die Autorität eine berechtigte Stelle in der Welt haben. Aber am letzten Ende muß der Einzelne für sich selbst die Entscheidung darüber treffen, ob er der Autorität folgen will. Die Lösung dieser Antinomie für die Religion des Geistes liegt im Wesen ihrer Autorität selber, die keine äußere, sondern eine innere ist. Wie jede Autorität im Reiche Christi ist sie auf Dienen gegründet — und solange sie wirkliche Dienste leistet, braucht sie nicht zu fürchten, daß sie ihre Stellung verliert. Wohl hat die Autorität des Dogmatisten in unseren Tagen der Kritik, der Selbstverwaltung, der Selbstbestimmung abgenommen, aber im selben Zeitmaß hat die Autorität des Sachverständigen zugenommen. Der Dogmatist versucht den Thron des Urteils zu usurpieren, der Sachverständige bittet bloß um die Erlaubnis, seine Beweise vorlegen zu dürfen. Deshalb wird die pädagogische Autorität bestehen bleiben, den Einfällen des Individualismus die heilsamen Zügel der Erfahrung anlegen und die Kontinuität der Entwicklung wahren. Aber sie erhält sich nur dann dauernd, wenn sie sich beständig opfert, und ihr Ziel muß die Aufhebung aller und jeder Autorität sein, sich selbst eingeschlossen — denn auch Paulus und Apollos und Kephas sind nur Diener Gottes, durch die wir zum Glauben gekommen sind — so daß die Einzelseele allein ist mit der Einen obersten Autorität, frei, aber nicht gesetzlos, bedingt und doch autonom.

Solcher Art wird dann auch die Autorität der Religionsgeschichte und der Kritik sein. Wie Paulus haben wir immer wieder Mühe mit unsern Kindern, aber eben damit sie nicht Kinder bleiben, sondern daß Christus in ihnen eine Gestalt gewinne und daß sie „feststehen in der Freiheit, damit Christus sie befreit hat".

2.

Aber nicht als Theologe oder Kirchenmann habe ich heute vor Ihnen zu reden. Auf diesen Gebieten kann ich nur meine Zustimmung zu den großen Grundsätzen aussprechen, die nach meiner Meinung mit Recht den Modernismus begründen, wie sie von Sabatier oder Eucken

ausgesprochen worden sind. Ich muß deshalb von diesen allgemeinen Betrachtungen zu dem besonderen und sozusagen technischen Teil meiner Darlegungen übergehen. Und hier ist es nun meine Überzeugung, erstens, daß das rasche Dahinschwinden der Autorität, sei es der Kirche oder der Bibel, durch den Kritiker nicht noch beschleunigt zu werden braucht und zweitens, daß bei der großen praktischen Aufgabe der religiösen Erziehung, die heute der christlichen Welt obliegt, der Kritiker eine höhere Tätigkeit zu entwickeln hat als die bloße Niederlegung der Schranken und daß dies bald allgemein anerkannt sein wird.

Wenn man die Aufgabe beschreiben will, die die aufbauende Kritik zu erfüllen hat, um dem sich selbst bestimmenden Denken und der tätigen Menschenliebe neuen Ansporn zu geben, so kann man dazu kein besseres Gebiet wählen als jene Neuinterpretation der Bibel, die wir heute nach rein historischer Methode zu geben versuchen: nicht wie die Schriftgelehrten, die „meinen, sie haben das ewige Leben darin“, während sie doch niemals an die Quellen hinankommen, aus denen dieses fließt, sondern als solche, die das ewige Leben in dem Zeugnis finden, das die Schrift von der Quelle dieses Lebens, von Jesus ablegt. Ein amerikanischer Gelehrter*) hat den Unterschied dieser heutigen Methode der Schrifterklärung von der früheren mit den Worten beschrieben: „Unsere Väter fragten: Was lehren uns die Männer der Bibel in Philosophie und Ethik? Wir dagegen fragen: Was haben diese Männer erfahren und was für Motive und Ziele hatten sie beim Schreiben?“ Jene frühere Methode führt trotz ihrer dogmatischen Richtung doch dazu, daß die Bibel zu Menschenwort wird. Die heutige Methode dagegen zieht zwar keine feste Grenze zwischen kanonisch und unkanonisch und unterwirft gerade das, was sie am höchsten schätzt, gerne der strengsten Kritik, aber sie führt unausbleiblich dazu, daß die Bibel Gottes Wort wird. Denn Gott hat damals, wie er es heute noch tut, gesprochen durch Tatsachen, und obwohl wir diese Tatsachen nur in Berichten vor uns haben, die bereits ihre Verarbeitung durch den Menschengeist darstellen, so spricht er doch durch „das Leben, das erschienen ist.“ Das ist der göttliche Logos. Die Tatsachen selbst, soweit die Kritik noch ein genaues Urteil darüber ermöglicht, bilden den einen Teil unseres biblischen Stoffes. Der andere liegt in der Deutung, die gleichzeitige und spätere Schriftsteller diesen Tatsachen gegeben haben. Diese Deutung ist für uns nicht mehr die einzig maßgebende. Wir betrachten sie heute rein objektiv und sie ist für uns nur ein Teil der Phänomenologie des Geistes.

Für den Christen hat freilich die gegenseitige Beeinflussung von Mosaismus und Prophetismus, wie sie die alttestamentliche Literatur

*) H. P. Smith. Vortrag vor der Gesellschaft für biblische Literatur und Exegese Dezember 1909. (Journal of biblical literature. Bd. 27.

zeigt, noch einen neben aller historischen Kritik bestehenden Wert: denn abgesehen davon, daß sie einen Beitrag zur Religions- und Sittengeschichte darstellt, bildet sie den historischen Hintergrund des religiösen Bewußtseins Jesu. Wir wollen seine Gedanken genetisch verstehen. Aber die Lehre Jesu bildet nur den kleineren Teil des Inhalts der neutestamentlichen Literatur und überdies sind auch die hier ausgesprochenen Gedanken ebensowenig von maßgebender Autorität, wie im Alten Testament. Das wird gesagt 1. Joh. 1, 2: „Das Leben ist erschienen und wir haben gesehen und zeugen und verkündigen euch das Leben, das ewig ist, welches war bei dem Vater, und ist uns erschienen.“ Wie Hegel sagt: Die Lehre Jesu an sich gehört ausschließlich der Welt der gewöhnlichen bildlichen Vorstellungen an und hat es mit dem inneren Gefühl zu tun: sie wird ergänzt durch die Darstellung der göttlichen Idee in seinem Leben und Schicksal.

Das Evangelium der paulinischen Kirchen — das einzige, das wir durch die ganze Generation nach ihrer Gründung hindurch deutlich erkennen können — war eine Darstellung der göttlichen Idee in Leben und Schicksal Jesu. Das Christentum begann schon als Religion des Geistes. Sein größter Missionar konnte erklären, er wisse nichts von dem historischen Jesus, um sein Augenmerk um so ausschließlicher auf den ewigen Christus seiner eigenen Erfahrung richten zu können. Nur unter den aramäisch sprechenden Gemeinden jüdischer Herkunft konnte das Evangelium nach dem Schema der Synagogalreligion aufgefaßt und in einer Sammlung der Gebote Jesu niedergelegt werden, von der man glaubte, daß alle Menschen sie halten müßten, um in der zukünftigen Welt dem Gericht zu entfliehen und den verheißenen Lohn zu empfangen. Die Niederschrift dieses Evangeliums des Gesetzes und der Verheißung geschah wohl etwa gleichzeitig mit dem Umlauf der großen paulinischen Briefe in den griechisch sprechenden Gemeinden, oder vielleicht etwas später.

In verschiedener Art und in verschiedenem Maß verbunden mit den petrinischen Erinnerungen an das Leben Jesu ergab sie die sogenannte synoptische Literatur: Marcus, Matthäus und die zwei dem Lukas zugeschriebenen Schriften. Diese Evangelien, zusammen mit dem verwandten Briefe des Jakobus, sind die einzigen Stücke der neutestamentlichen Literatur, in denen die judenchristliche Anschauung scheinbar regiert. Überall sonst ist der Ausgangspunkt die griechische Idee der Inkarnation, die Offenbarung des Lebens, „das ewig ist, welches war bei dem Vater und ist erschienen in Jesus.“ Daß diese beiden grundverschiedenen Bestandteile sich in der neutestamentlichen Literatur finden, ist ebenso wichtig, wie die Tatsache, daß dem hebräischen Kanon ein Neues Testament an die Seite gestellt wurde. Es ruft geradezu nach

einem genetischen Studium der christlichen Gedanken vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte. Es bedeutet für uns, daß wir heute die Juden, ihre Geistesart, ihre Rasse, ihre Religion und ihre Literatur nicht mehr so ansehen können, als seien sie „verschieden von allem andern, was auf der Welt lebt", und ebensowenig die Religion, die sich in Palästina entwickelt hat, als die allein wahre und geoffenbarte, zu der alle übrigen sich verhalten wie Entartungen oder gar wie vom Teufel erfundene Zerrbilder. Wir sehen vielmehr heute ganz deutlich, daß die Juden in all diesen Dingen eklektisch von überall her Einflüsse aufgenommen und verarbeitet haben, ganz wie das zu erwarten ist, wenn wir bedenken, daß sie an dem Kreuzungspunkt der vier Hauptstraßen der alten Welt wohnten und was für bunte Schicksale sie erlebten. Gerade wie die heutigen Japaner befähigte die Kraft ihres besonderen Selbstbewußtseins die Juden dazu, daß sie nur um so mehr von andern entlehnen konnten, ohne Gefahr, ihren eigenen ausgeprägten Charakter zu verwischen. Der ethische Monotheismus, den die Propheten auf der Grundlage der alten Stammesreligion Jahves entwickelt hatten, war stark genug, um aus kanaanitischen, babylonischen, persischen, ägyptischen Quellen sich so viele Bestandteile zu assimilieren, daß eine weniger lebenskräftige Religion davon vernichtet worden wäre. Sogar die pharisäische Orthodoxie war eine höchst komplizierte Entwicklungsform des religiösen Sinnes. Die apokalyptische und die Weisheitsliteratur stellen die persischen und griechischen Ideen dar, die sich an den jüdischen Kern anlagerten.

Ebenso ging es später mit dem „Vater-Theismus" Jesu. Er war mindestens ebenso lebenskräftig als die Religion der Propheten. Er war im Stande, wichtige Teile der hellenistischen Individual- oder Erlösungsreligion an sich zu ziehen und sich zu unterwerfen, die ihm den Raum zur Ausbreitung sonst streitig gemacht hätten. Diese umfassende Anschauung von der literarischen Geschichte des Neuen Testaments ist uns durch neue Entdeckungen auf dem Gebiete der gleichzeitigen Popularreligion der griechisch-römischen Welt aufgenötigt worden. Es hat sich dadurch die sogenannte „Religionsgeschichtliche Schule" entwickelt. Diese hat sich neben verschiedenem anderen zum Ziel gesetzt, zu erkennen, was die nicht-jüdischen Religionen zu unserem Glauben beigesteuert haben, unter ihnen ganz besonders die Beiträge jener individualistisch-humanistischen Erlösungsreligionen, die unter dem Namen der „Mysterien" allmählich bei den Massen an die Stelle der alten Volksreligionen getreten waren, nachdem diese in dem Weltbürgertum des römischen Reiches ihre Bedeutung eingebüßt hatten. Diese geschichtliche Methode gibt uns naturgemäß einen viel weiteren Blick als man ihn früher haben konnte. Man kann die biblischen Ideen nicht

genetisch verstehen, ohne daß man über die Karte Palästinas hinausblickt. Die willkürliche Unterscheidung zwischen Juden und Heiden verschwindet: sie werden „alle einer in Christus Jesus" und wir müssen den ganzen Baum der religiös-sittlichen Entwicklung der Menschheit als aus einer einzigen Wurzel gewachsen ansehen. Judentum und Christentum sind daran nur der zentrale Gipfeltrieb zur höchsten Entwicklung: die einzelnen Zweige sind nicht bald abgeschnitten, bald eingepfropft, sondern sie entwickeln sich nur in größerer oder kleinerer Entfernung von der Linie des normalen Wachstums. Was unser eigenes sittlich religiöses Bewußtsein betrifft, so verstehen und schätzen wir es um so besser und werden um so mehr darin befestigt, je genetischer wir es erforschen, denn wir sehen dann, daß auch hier wie anderswo die Schöpfung durch den entwicklungsgeschichtlichen Prozeß verläuft. Entwicklung ist der Weg, auf dem unser sittlich religiöses Bewußtsein entstanden ist. Sein eigentlicher Sinn und Wert ist daneben eine ganz andere Frage. Hier wie anderswo hört das Geschäft der Wissenschaft da auf, wo die Frage nach dem Zweck beginnt. Aber wer heute die Phänomenologie des Geistes erforschen will, der muß wissen, daß das Christentum ebensowohl eine griechische als eine hebräische Ahnenreihe besitzt.

Als Forscher unterscheiden wir in der biblischen Literatur zwei Perioden: die hebräische und die griechische. Als neutestamentliche Kritiker unterscheiden wir zwischen der synoptischen und der paulinischen Literatur, d. h. zwischen dem semitischen Element, das sich hauptsächlich mit dem neuen Gesetz beschäftigt, wie es der verkündigt hat, „der ein Prophet war wie Moses", und dem hellenistischen Element, das sich hauptsächlich mit der göttlichen Offenbarung des „Lebens" beschäftigt. Die unmittelbare Folge dieser Unterscheidung zeigt sich in den Debatten der populären Zeitschriften über „Jesus oder Christus", oder wie man in Deutschland sagt, „Jesus oder Paulus". Beide Formulierungen meinen dasselbe und zeigen, daß 2000 Jahre noch nicht lang genug waren, um den alten Streit zwischen Petrus und Paulus endgültig und vollkommen zu schlichten und die zwei Elemente unserer Religion, das semitische und das arische, zu vereinigen.

Diese beiden Elemente unseres historischen Glaubens hat am letzten Sonnabend früh der größte unserer lebenden Kirchenhistoriker unter dem Titel: „Das doppelte Evangelium" vor unserem Kongreß behandelt. Professor Harnack unterschied das **Evangelium Jesu,** wie es Jesus selbst während seines Lebens den *ἀποσυνάγωγοι* von Galiläa predigte, von dem **Evangelium über Jesus,** wie es nach seinem Tode Petrus und Paulus predigten. Deshalb brauche ich hier nicht bei den Tatsachen zu verweilen, so wichtig sie sind.

Harnacks Autorität — selbstverständlich kann es sich hier nur um **wissenschaftliche** Autorität handeln — genügt wohl, um uns die Tatsache und ihre Bedeutung klar zu machen, daß die Anfänge des Christentums als Religion von Petrus und Paulus herrühren, die den Juden und Heiden das Evangelium **von** Christus predigten, und daß das Evangelium Jesu wie das Gesetz „nebeneingekommen" ist. Es kam sogar als eine Art Wiederaufleben des Judentums und wurde von Jerusalem aus durch Männer verbreitet, die Gegner des Apostels Paulus waren und ihn verwarfen; es löste sich aber schließlich von dem großen griechisch sprechenden und griechisch denkenden Körper der allgemeinen Kirche los. Gegen die Angriffe dieser Männer appellierte man auf Seiten des Paulus an den „Geist", der sich in gegenwärtigen Erscheinungen wirksam erwies. Als das Gravitationszentrum des Christentums sich allmählich nach Westen verschob, beurteilte man die konservativen Judenchristen als engherzige Ungläubige, die nicht fähig seien, die große Idee der Inkarnation und der Göttlichkeit oder Gottheit Jesu zu erfassen. Der Name Ebionit, den man mit „arm" übersetzte, wurde von den Kirchenvätern in diesem Sinn als Ketzername gebraucht. Noch die Gewährsmänner des Papias — nach meiner Meinung Gemeindeälteste aus Jerusalem — erinnerten sich an die Zeit, in der die Kenntnis der Kirche von dem, was Jesus gelehrt hatte, auf einer einzigen Schrift beruhte, die noch dazu nicht griechisch, sondern aramäisch, vielleicht hebräisch gewesen war und deshalb auf keinen Fall außerhalb Syriens Verbreitung finden konnte. Die griechisch sprechende Kirche hatte allerdings versucht, das Evangelium Jesu sich einzuverleiben in der Niederschrift der Predigt des Petrus, in dem Marcus-Evangelium. Aber auch diese Schrift setzt sich nicht zum Ziel, die Leute zu lehren „alles zu halten was Jesus geboten hatte", sondern sie will den Glauben an seine Person als den Sohn Gottes erzeugen und berichtet zu diesem Zweck die Wunder, die er getan hat, seinen stellvertretenden Tod und seine von Gott bewirkte Auferstehung. Jesus war der, in dem die ganze Fülle des heiligen Geistes Wohnung gemacht hatte, des Geistes der Kindschaft, der die Menschen zu Kindern Gottes macht. So ist das Markusevangelium in seiner grundlegenden petro-paulinischen Tendenz ebenso verschieden von dem Matthäusevangelium der Gebote, als in Sprache und Ursprungsort. Auch das Markusevangelium gehört auf die Seite der Religion des Geistes, wenn es auch von den Tendenzen der nachapostolischen Zeit und dem Verschwinden der charismatischen Gaben nicht unberührt ist. Diese sieht es jetzt vollständig in der Person Jesu konzentriert. Es heißt jetzt nicht mehr: Unser sind der Geist und die Gaben durch den, zu dem wir halten, sondern es heißt jetzt: auf ihm ruhte der Geist, und sein waren die Gaben: so ward er erwiesen als der Sohn Gottes. Das

Zeugnis des Lebens ist nicht mehr das Leben, das erschienen ist, sondern das Leben, das erschienen war. So werden die Erinnerungen des Petrus eine Stütze für die Mystik des Paulus und zugleich macht man einen Schritt rückwärts wieder zur Autoritätsreligion hin.

Von da ab vollzog sich die Entwicklung der neutestamentlichen Literatur ausschließlich auf griechischem Boden, aber mit steigender Wertschätzung der semitischen Tradition. Der nächste Schritt war der, daß man das palästinische Matthäusbuch der Gebote vereinigte mit der römischen, petro-paulinischen Erzählung von Jesu Leben, Tod und Auferstehung: die Tendenz ging dahin, einen Bericht über die „Worte und Werke" Jesu zu geben mit stärkerer Betonung seiner übermenschlichen Person. Diese Vereinigung geschah im südlichen Syrien, vielleicht noch auf ägyptischem Boden, und so entstand unser griechischer Matthäus, der den alten apostolischen Namen beibehielt und deshalb als erster an die Spitze der kanonischen Reihe trat.

In Antiochia und den Gegenden des nördlichen Syriens entstand als weiteres Stück dieser kombinierenden Entwicklung das doppelte Geschichtswerk, das den Namen des Lukas trägt, eine „erste Rede von alledem, was Jesus anfing sowohl zu tun als zu lehren", und eine zweite (die freilich bald als viel weniger wichtig angesehen wurde) über das, was der Geist gewirkt hat durch die Apostel und die Gemeinde. Wie alle Evangelisten, so wollten auch diese Schriftsteller, die man wegen der Gemeinsamkeit ihres Stoffes Synoptiker nennt, jeder für die Kirche seiner Gegend, das Evangelium, das ganze Evangelium und nichts als das Evangelium bringen. Jeder verstand das Christentum so, wie es in seiner Zeit und in seiner Gegend verstanden wurde. Aber das eine dürfen wir nie vergessen: was zuerst kombiniert wurde, das waren die hebräischen Gebote und das griechische Versöhnungsdrama.

Eine Zeit lang schien das Bedürfnis der Kirche nach einer autoritativen Darstellung ihres Glaubens befriedigt. Die Kirche besaß nun als Literatur einmal die echten paulinischen Briefe; diese hatten von Anfang an in den griechisch sprechenden Gemeinden zirkuliert, und in ihrem Gefolge waren bei bestimmten Anlässen einige sekundäre Erzeugnisse ähnlicher Schriftstellerei entstanden: der Hebräerbrief, der erste Petrusbrief und die in ihrer Echtheit bestrittenen Paulusbriefe. Neben diesen Schriften besaß die Kirche die synoptische Literatur, die das Evangelium Jesu geben wollten; aber dieses war schon halb in Schatten gestellt durch die Anschauungen, die man aus dem Evangelium über Jesus aufgenommen hatte. Aber das wichtigste Zentrum des Paulinismus hatte noch nichts von sich hören lassen und die wichtigsten Stücke des Paulinismus, die tiefsten und wesentlichsten Elemente der paulinischen Lehre über Christus waren in das etwas ungefüge und naive römische Markusevangelium

noch nicht mit aufgenommen worden. Die Kindheitskapitel des Matthäus und Lukas waren nur unvollkommene Versuche, diesen Elementen gerecht zu werden: sie waren aber überhaupt noch nicht in dem synoptischen Kanon ausgesprochen. So findet sich z. B. nirgends eine Spur der Lehre von der Präexistenz Jesu, und kaum eine solche von der Versöhnungslehre. Aber das ganze Evangelium des Paulus von dem zweiten Adam, von dem himmlischen Menschen, der um unseretwillen arm wurde, obwohl er reich war, der sich selbst erniedrigte und die göttliche Gestalt mit der Knechtsgestalt vertauschte — alles das hängt von dieser Lehre ab. Durch diese „Avatar-Lehre", wie die Orientalen es nennen würden, hatte Paulus den lebendigen Strom der stoischen Logoslehre in das Bett seiner Lehre geleitet und die hellenisierenden Tendenzen der hebräischen Weisheitslehre logisch zu Ende gedacht. Die paulinische Christologie der Inkarnation und Versöhnung hatte die griechisch sprechende Welt gewonnen. Konnte man diese Lehren jetzt noch abweisen? Wie stark man das Ungenügende der bloß adoptianischen Christologie des Markus empfand, zeigen die unvollkommenen und einander widersprechenden Versuche unseres ersten und dritten Evangelisten, den Mangel durch ihre Eingangskapitel zu ersetzen. Offenbar brauchte es ein viertes Evangelium, um diese Lücke zu schließen.

Außerdem war noch ein ebenso wesentliches Element der paulinischen Lehre unvertreten, das ebenso charakteristisch griechisch war wie die Idee der Versöhnung: die Idee der mystischen Einheit mit Christus. Hier war das tiefste Erlebnis in der religiösen Erfahrung des Paulus; das war sein Evangelium des Geistes. Die Gemeinden paulinischen Ursprungs, in denen Taufe und Abendmahl als Sakramente galten, die die Vereinigung des göttlichen Lebens mit dem menschlichen darstellten, konnten schwerlich mit bloßen Zusammenstellungen der Gebote Jesu zufrieden sein, auch nicht mit Berichten über „das was Jesus sowohl geredet als getan hatte", wenn nichts darin zu lesen war von der paulinischen Lehre von der Wiedergeburt aus dem Geiste, oder wenn diese Idee, wie in der petrinischen Überlieferung, auf ihre äußere Erscheinung in den großen Männern der Vergangenheit beschränkt wurde. Was man später das „geistige Evangelium" nannte, entsprach einem gebieterischen Bedürfnis der Zeit. Ephesus, das große Hauptquartier des Paulinismus, brachte das Evangelium und die Briefe hervor, die später dem Johannes zugeschrieben wurden. Alle Kritiker geben der sogenannten „johanneischen" Literatur die historische Stellung einer späten Nachblüte der paulinischen Aussaat. Unglücklicherweise haben Überlieferungen, die sich auf Vermutungen polemischer Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts stützen, eine richtige Schätzung der wirklichen, geschichtlichen Bedeutung dieser Bücher bisher erschwert.

Der Hauptkampf der neutestamentlichen Kritik unserer Zeit wird deshalb um die richtige historische Stellung gekämpft, die diesen wichtigen Erzeugnissen der größeren paulinischen Kirche am Ende des ersten Jahrhunderts anzuweisen ist. Das Ergebnis wird für die neutestamentliche Literatur ebenso klärend sein, wie die Erkenntnis der Pentateuchkritik in betreff der richtigen Entstehungszeit der priesterlichen Elemente der jüdischen Historiographie.

Ein Stück aus dem Material des neutestamentlichen Kritikers ist bisher noch außer Betracht geblieben: die apokalyptischen Schriften. Das Buch der „Offenbarung" scheint zunächst eine ganz einzigartige Stellung im Kanon einzunehmen. Seine ganze Atmosphäre ist dem griechischen Denken so fremd, daß es das einzige geblieben ist, das von dieser Gattung in dem Kanon bleiben durfte, und auch das nur nach langen Kämpfen, deren Echo noch kaum verhallt ist, und in einer Form, die das alte palästinensische Dokument stark verändert hat. Auch diese Schrift ging von Ephesus unter dem Namen des Johannes aus und verdankte ihre Aufnahme diesem apostolischen „Imprimatur". Von der Offenbarung nahm überhaupt die Tradition der johanneischen Verfasserschaft ihren Ausgang. Erst ein halbes Jahrhundert später und auf fremdem Boden hören wir den Namen des Johannes in Verbindung mit anderen Schriften nennen. Zuletzt bildeten das Evangelium, die Briefe und die Offenbarung als ihm zugeschriebene Bücher eine Art von ephesinischem Kanon.

Der Grund, warum dieses palästinische Element „am Ende der Regierung Domitians" in die Gemeinden von Asien hineingebracht wurde, wird deutlich, sobald wir die Tendenzen und Forderungen jener Zeit ins Auge fassen. Gesetz und Verheißung wurden aufs dringendste gefordert. Polycarp begleitet seine Warnungen gegen die Ultra-Paulinisten, die die Gebote des Herrn nach ihren eigenen Lüsten verdrehten und Auferstehung und Gericht leugneten, mit einer Ermahnung „sich dem Wort zuzuwenden, das uns von Anbeginn an überliefert ist". Es ist kaum nötig, diesen Tatbestand durch die Pastoralbriefe, die Ignatiusbriefe, die johanneischen Briefe und Papias zu bestätigen. Um ein Gegengewicht gegen den Individualismus der doketischen und antinomistischen Häretiker zu erhalten, wandte sich die Kirche zu den älteren Aposteln zurück und ganz besonders zu dem „neuen Gesetz" des Matthäus. Aber ein auf äußere Autorität gegründetes Evangelium des Gesetzes bedurfte zu seiner Ergänzung des Ansporns der Verheißung. Biblizismus und Apokalyptik gehen Hand in Hand*). Wo bleibt die Autorität des Schrift-

*) Dieselbe Tendenz zeigt sich bald nachher bei dem Verfasser des zweiten Petrusbriefes, der die Verwerfung der antinomistischen Gnosis durch eine dem Petrus zugeschriebene apokalyptische Eschatologie ergänzt.

gelehrten, wenn er den, der seinem Gesetze gehorsam ist, nicht eines Anteils an der zukünftigen Welt versichern kann? Nur der „Mystiker“ kann die Tugend als ihren eigenen Lohn genießen, indem er sie bestimmt als Anteil am ewigen Leben durch den einwohnenden Geist. Für Papias, den treuen Genossen des Polycarp, sind Matthäus — das heißt unser Matthäus, bestehend aus den Geboten Jesu, die aber verstärkt sind durch die petrinischen Erinnerungen des Markus — und die Offenbarung des Johannes die zwei Schriften, die das Wesen des Christentums enthalten, und Papias ist ein guter Repräsentant der rückwärts weisenden Tendenz seiner Zeit. Trotzdem erreichte gerade hier, in Ephesus, im Anfang des zweiten Jahrhunderts der wahre katholische apostolische Geist seinen literarischen Höhepunkt. Der wahre Paulinismus, ja die ganze Religion des Geistes stand auf dem Spiel. Wenn sie hier unterging, so war keine Hoffnung mehr, sie zu erhalten. Auf der einen Seite standen die Mächte des doketischen Individualismus und Antinomismus und schufen eine Travestie des geschichtlichen Glaubens, indem sie ihn in vage theosophische Mystik auflösten: auf der andern Seite kämpften gegen diese Auflösung alle Mächte der überlieferten Autorität und neuen Gesetzlichkeit. Der Biblizist und der Kirchenmann arbeiteten Hand in Hand, um das Christentum zu retten — natürlich so, wie jeder diese „Rettung“ verstand. Die Anschauungen des vierten Evangeliums standen dem Paulus näher, und so mußte man einen mittleren Kurs steuern. Das Evangelium Jesu mußte seinen gebührenden Platz einnehmen: deshalb findet sogar der Legalismus der matthäischen Überlieferung sein verklärtes Gegenstück in den Gesprächen des vierten Evangeliums und in dem Nachdruck, der auf „das neue Gebot“ im ersten Johannisbrief gelegt wird. Selbst die apokalyptische Eschatologie findet noch Platz, obwohl die Eschatologie, wie es schon bei Paulus mehr und mehr geschehen war, in der mystischen Lehre von dem ewigen Leben, „dem Leben, das mit Christo verborgen ist in Gott“, aufging. Aber vor allem mußte das Evangelium von Christus seine gebührende Stellung erhalten, und zwar sowohl nach seiner innerlichen, wie nach seiner äußerlichen Seite. Die Darstellung, die Markus von dem irdischen Leben Jesu gegeben hatte, als wesentlich charakterisiert durch die wunderbare charismatische Ausrüstung mit dem heiligen Geist, mußte aufgenommen und weitergebildet werden. Aber man brauchte jetzt mehr als eine einmalige, augenblickliche Verklärung: das ganze Leben Jesu mußte jetzt als die Fleischwerdung des Logos erscheinen.

Der Versuch, diese Schwierigkeit zu lösen, gleichzeitig der matthäisch-petrinischen Auffassung des Evangeliums des historischen Jesus und ebenso der paulinischen Lehre vom ewigen Christus, von dem lebenspendenden Geiste, gerecht zu werden, und zwar gegenüber dem doke-

tischen Libertinismus — dieser Versuch ergab das Evangelium und die Briefe von Ephesus. Diese Lösung des nachapostolischen Zeitalters taucht heute wieder auf als das Problem, das uns gestellt wird durch das Verhältnis Schleiermachers zu Ritschl, das Verhältnis der Psychologie zur Geschichte, der Religion des Geistes zu den Religionen der Autorität. Der Verfasser beschreibt sein Ziel selbst in Ausdrücken, die man zur Umschreibung alles dessen verwenden könnte, was man Modernismus nennt: „Von dem Logos des Lebens — und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen, und zeugen, und verkünden euch das Leben, das ewig ist, welches war bei dem Vater, und ist uns erschienen — was wir gesehen und gehöret haben, davon verkündigen wir euch, auf daß auch ihr Gemeinschaft mit uns habet, und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus“. Es ist eine Ironie der Geschichte, daß die stolze Anonymität dieses großen Nachfolgers des Paulus, dieses nachapostolischen Kämpfers für die Religion des Geistes gegen das Wiederaufleben des Biblizismus und des Kirchentums, dem unwiderstehlichen Bedürfnis des Zeitalters nach apostolischer Autorität geopfert wurde, so daß sein Werk uns jetzt nur unter dem Namen und Schutz des Apostels überliefert ist, der zu den engherzigsten unter den drei „Säulen“ des judenchristlichen Konservatismus in Jerusalem gehörte, unter dem Titel: „Evangelium und Briefe des Johannes“.

Die kurze Frist, die mir noch übrig ist, erlaubt mir nicht, mehr als diese eine allerdings hochwichtige Frage der neutestamentlichen Kritik von heute, die Stellung und Bedeutung des Johannesevangeliums zu behandeln. Wenn die Zeit es erlaubte, so möchte ich gern noch über die ebenso wichtige Frage des messianischen Bewußtseins und der messianischen Botschaft Jesu reden. Das Christentum begann, wie schon ausgeführt wurde, mit dem Auferstehungsglauben: „Christus in uns die Hoffnung unserer Herrlichkeit“. Es war ganz und gar Religion des Geistes. Bisher haben wir es hauptsächlich mit dem Evangelium von Jesu zu tun gehabt, denn in der neutestamentlichen Literatur findet sich fast nichts anderes. Aber es hätte nie den Auferstehungsglauben an einen ewigen Christus gegeben, wenn nicht ein historischer Jesus vorher dagewesen wäre und die Religion des Alten Testaments zusammengefaßt hätte in eine Hoffnung auf das Reich Gottes, dessen Wesen in dem Verhältnis der Kindschaft und Bruderschaft lag. Sogar heute noch liegt die Sache so, daß, wenn wir unsern Glauben von seinen Wurzeln in dem geschichtlich entstandenen Messianismus der prophetischen Religion loslösen wollten, wir ihm seinen sozialen Inhalt nähmen, so sicher als die doketische Trennung des ewigen Logos-Christus von dem historischen Jesus ihm seinen ethischen Wert raubte. Unter den

verschiedenen neueren Deutungen der Botschaft Jesu bevorzugt der Geschmack des Tages diejenige, die das apokalyptische Element auf Kosten des ethisch-religiösen übertreibt. Vieles hängt davon ab, ob wir das Recht haben oder nicht, den Titel „Menschensohn" mit seinen danielischen Stimmungen „die bevorzugte Selbstbezeichnung Jesu" zu nennen. Der Ausdruck fehlt bei Paulus und ebenso in den Petrusreden der Apostelgeschichte. Nur eine kritische Vergleichung der sog. Q-Quelle, der petrinischen Überlieferung des Markus und der Quellen des Lukas kann diese Frage lösen. Oder sollten wir uns gar genötigt sehen, die Frage Oskar Holtzmanns „War Jesus ein Ekstatiker", zu bejahen? Ich meinerseits bin überzeugt, daß wir sie verneinen müssen. Aber selbst im andern Fall käme es nur darauf an, den Nachdruck auf die richtige Stelle zu legen. Ob es nun das Leben als solches, oder ob es „jenes Leben" war, von dem Jesus hauptsächlich sprach — soviel ist gewiß: der historische Jesus ließ den Vater-Theismus des Alten Testaments gipfeln in der Lehre von einem Gottesreich, das sich fortschreitend verwirklicht, indem die Menschen, selbst die am niedrigsten stehenden, an jener sittlichen Einheit mit dem Vater Anteil bekommen, in der Jesus sich als Sieger über die Welt fühlte. „Ihr sollt Kinder des Höchsten sein", das war das Evangelium Jesu. Das Evangelium von Jesus ist das fortschreitende Verständnis des Lebens Jesu als dessen, der diese Botschaft in seinem eigenen Erlebnis verwirklicht hatte.

Keines dieser beiden Evangelien ist vollständig ohne das andere. Wenn Professor Percy Recht hat mit seiner Bestimmung dessen, was der Modernismus will, so müssen wir die Ergebnisse der historischen Kritik und die der Religionspsychologie so kombinieren, daß wir damit für unsere Zeit dasselbe leisten, was der große Nachfolger des Paulus in Ephesus für die seinige getan hat: wir müssen den Logos des Lebens bestimmen als etwas, was von Anfang an gewesen ist und doch zugleich in menschlicher Gestalt gesehen und gehört und betastet worden ist. Jesus Christus ist der Punkt, in dem die beiden Evangelien des Alten und des Neuen Testamentes zusammentreffen. Denn das ewige Leben, „das da war mit dem Vater", an dem wir selber Anteil haben, ist auch „erschienen" und kann auf Grund geschichtlicher Zeugnisse „auch verkündigt werden".

(Übersetzung.)

Eine Schilderung der liberalen Religion in den Vereinigten Staaten.

Von *Thomas R. Slicer*, Pastor an All Souls Church, New York.

Die Anfänge der Freiheit liegen in dem tierischen Instinkt des Widerwillens gegen fremde Einmischung in die eigenen Verhältnisse. Der höchste Ausdruck der Freiheit ist ein göttliches Ideal: sich einem Höheren freudig hinzugeben. Die Freiheit beginnt mit Unbotmäßigkeit: sie vollendet sich in der gottgeweihten Persönlichkeit. Die ersten Schöpfungen der Geschichte können ihren Ursprung in der Leidenschaft haben: ihr Fortschritt kann nur an der Hand der Vernunft stattfinden. Die menschlichen Leidenschaften üben den stärksten Einfluß auf das menschliche Leben aus und geben dem Verstand für viele seiner Tätigkeiten die Richtung: aber vernünftig ist ein Leben nur, wenn Leidenschaft und Verstand im richtigen Verhältnis zueinander stehen. Ja man darf wohl sagen, die wesentliche Aufgabe des menschlichen Lebens besteht in der Erziehung der Leidenschaften durch die Leitung des Verstandes.

Diese Worte mögen als Einleitung zu meinem Thema dienen, zu einer Übersicht über die Fortschritte der liberalen Religion in den Vereinigten Staaten. Denn wenn die Religion in ihren Anfängen oft eine Begleiterin des Staates ist, so geht ihre Entwicklung, wie man in Europa wohl weiß, oft dahin, daß sie den Staat beherrscht. Deshalb ist es vielleicht von Interesse zu sehen, wie man in einer Republik, die ihr Dasein in der Form von einzelnen getrennten Kolonien begann und schließlich alle widerstrebenden Richtungen vereinigte, die Frage der subjektiven Religion in Angriff genommen hat. Denn im letzten Grunde muß die Religion persönlich sein: ihr ganzer Bau ruht nur auf zwei Pfeilern, auf Gott und auf der Seele. Es ist heute ein Gemeinplatz, wenn man es ausspricht, daß alle Bemühungen der religiösen Organisationen nur das Eine Ziel haben, eine Brücke zu bauen, oder ein Fahrzeug zu schaffen, oder ein Werkzeug herzustellen, oder einen Kontrakt zu formu-

lieren, oder eine Einrichtung zu treffen, durch die Gott und die Seele zu einer sittlichen Einheit gemacht werden können. In der schlichtesten Sprache drückt dies Jesus aus, wenn er sagt: „Wen der Sohn frei macht, der ist recht frei". Hier ist der tierische Instinkt auf die höchste Stufe erhoben, wo er seine Erfüllung in kindlicher und freudiger Unterwerfung unter den Willen des göttlichen Vaters findet. Diese kindliche Ergebung hat ihren machtvollsten Ausdruck in jenen Worten gefunden, in denen der Herr des Lebens seine Freiheit am vollkommensten ausspricht: „Ich und der Vater sind eins."

Die Geschichte des religiösen Fortschritts in einem solchen Staat, wie der ist, aus dem ich herkomme, ist nicht sowohl bezeichnet durch augenfällige Ereignisse, die ihren Ausdruck etwa in Gesetzen zum Schutze der Freiheit gefunden hätten, als vielmehr durch einen stetigen Fortschritt von jener bloß negativen Freiheit, die ihre Sicherheit in der Flucht vor fremder Unterdrückung sucht, bis zu der allgemeinen Stimmung, für die man den vollkommen zutreffenden Namen „soziales Gewissen" geprägt hat. Diese Entwicklung möchte ich in ihren Umrissen schildern.

Es ist ein Grundgesetz in der Entwicklung des Lebens, daß es von homogenen Zuständen zu unendlicher Differenziertheit fortschreitet. Die Natur scheint auf diesem Weg die Vervielfältigung ihrer Geschöpfe hervorzubringen: die höhere Entwicklung sorgt dann für die Fortbildung der Arten. Es war deshalb ganz natürlich, daß bei der Flucht in eine neue Welt die erste Tendenz der Freiheit in den Kolonien auf amerikanischem Boden die Form einer unendlichen Verschiedenheit des Ausdrucks der subjektiven Religion annahm. In Neu-England nannten sich die Ankömmlinge Pilger, Puritaner und Unabhängige — aber manche unter ihren freieren Geistern sahen sich nach wenigen Jahren in die Notwendigkeit versetzt, wieder zu fliehen, diesmal nicht vor den „Herren Bischöfen", sondern vor der Tyrannei der „Herren Brüder". Derselbe Wind, der das Schiff „Mayflower" in den Hafen von Plymouth trieb, führte Roger Williams aus der Kolonie Massachusetts nach Rhode Island: derselbe im Namen der Freiheit geleistete Widerstand, der an unwirtlichen Gestaden Schutz suchte, fand seinen Kritiker in Samuel Gordon, der von Rhode Island nach Massachusetts zurückgerufen wurde, um wegen eines Unterschieds in der Anschauung ins Gefängnis gesteckt zu werden. Vielleicht kann die Kolonie Maryland den Anspruch erheben, zum ersten Mal die religiöse Freiheit proklamiert zu haben: aber diese Freiheit war so eng begrenzt, daß die Leugnung der Trinität oder der Zweifel an der Gottheit Christi mit Todesstrafe bedroht war. Die Einrichtung einer Staatskirche in Virginia, von der sich die freien Kolonisten fernhielten, während sie für die Unfreien vorgeschrieben war, fand ihr Gegenbild in der Demokratie des Thomas Jefferson, als Staatskirche

und Erstgeburtsrecht gleichzeitig verschwanden. Das koloniale Dasein der ersten Unabhängigen in Neu-England suchte seinen Schutz darin, daß man die Abstimmung in der Stadtversammlung auch über die Sakramente der Kirche entscheiden ließ. Die Nachfolger von Fox in Pennsylvania waren als „Gesellschaft der Freunde“ nicht eigentlich deshalb so hoch geschätzt, weil sie untereinander Eintracht hielten, als weil sie gegen die Wilden in den pennsylvanischen Wäldern Gerechtigkeit übten. Im ältesten New York, wo die Engländer Nachfolger der Holländer waren, fand der Katholizismus im Anfang des 19. Jahrhunderts Duldung und heute bewohnen dort die Juden in dem großen hauptstädtischen Zentrum von New York die größte Judenstadt der Welt, indem sie von der Bevölkerung von $4^1/_2$ Millionen den sechsten Teil bilden. Das sind so einige Beispiele der Ebbe und Flut des Geistes, wie sie an den Ufern eines Staates auftreten, der sich bemüht, dem religiösen Instinkt die größtmögliche Freiheit zu gewähren.

Den Freund der Religion interessieren am meisten die Ereignisse, die dort eintreten, wo jedes Eingreifen des Staates in das religiöse Gebiet verboten ist, wo alle Sekten volle Freiheit der Aussprache ihrer Anschauungen haben und wo sogar alle Versuche, das Dasein Gottes wenigstens dadurch staatlich anzuerkennen, daß sein heiliger Name in die Verfassung aufgenommen wird, erfolgreich vereitelt sind. Unter solchen Bedingungen ist es nur natürlich, daß der religiöse Instinkt sich die mannigfachsten Ausdrucksformen im Leben der Kirchen und Sekten schafft. Das Ziel unserer Untersuchung liegt aber nicht darin, daß wir jede einzelne religiöse Freiheitsbewegung darstellen, sondern daß wir schildern, wie aus den gegenwärtigen Bedingungen eine Einheit hervorgeht, die auf Uniformität völlig verzichtet und trotzdem einen Ausdruck des ganzen religiösen Lebens und einen Fortschritt der religiösen Freiheit bildet.

Ein Zug der Religion ist schon von der alten Welt in die neue mitgebracht worden, daß nämlich die Anhänglichkeit an die verschiedenen Glaubensformen gestärkt wird durch Ausbrüche der religiösen Leidenschaft in den Formen der „Erweckung“. Was in England und Deutschland „Reformation“ heißt, nennt sich in Amerika „Wiedergeburt“. Der Einfluß Whitfields in England widerholt sich in der neuen Welt als Erweckungsbewegung (revival). Die geistige Revolution, die die Brüder Wesley in England verursachten, flammt in Form von Erweckungen durch die Kolonien und widerholt sich später in den unabhängig gewordenen Staaten als methodistische Erweckungen. Der Genfer Calvinismus, der Servets Scheiterhaufen entzündete, zeigt sich wieder in dem brennenden Eifer von Jonathan Edwards und in Erweckungen, die durch die Furcht vor der Zukunft erzeugt werden. Die

„protestantische bischöfliche Kirche" in den Vereinigten Staaten erklärt sich zum erstenmal für Religionsfreiheit, als sie am Ende des achtzehnten Jahrhunderts sich weigert, das Athanasianische Glaubensbekenntnis mit den Nicänischen Formeln in ein und demselben Gebetbuch zu vereinigen. Ob dies ein Sieg der die Unverträglichkeit beider Bekenntnisse durchschauenden Logik war oder ein Versuch, die öffentliche Meinung in dem Punkte des geringsten Widerstandes zu beeinflussen — das ist heute noch nicht ausgemacht. Die „Gesellschaft der Freunde", die einen so bedeutenden Faktor in dem religiösen Leben der mittleren Staaten bildete, einigte sich dahin, sich in Hicksiten und Orthodoxie zu trennen und zwar nach der Grenzlinie jener alten Formel des vierten Jahrhunderts, in der die Homousianer und die Homoiusianer sich nur in dem Buchstaben i unterschieden.

Der günstige Einfluß der Erweckungen auf die Mitgliederzahl der Kirchen hat naturgemäß zu der Frage geführt, wie die religiösen Leidenschaften durch eine solche Gluthitze beeinflußt werden: werden die unedleren verzehrt, oder werden die Gewissen frei, oder wird der ganze Seelenzustand verfeinert, oder werden die Leidenschaften verfeinert? Die gewöhnliche Folge der Erweckungen in den Vereinigten Staaten bestand zu allen Zeiten darin, daß das religiöse Gefühl innerhalb einer Gemeinschaft vertieft wurde, aber auf Kosten der Verstandesklarheit. Aber da viele dieser Erweckungen zeitlich zusammen fielen mit finanziellen Krisen, so wird auch hier der Satz gelten: „Die Vernunft ist der Leidenschaft nicht gewachsen und eine große Leidenschaft kann nur durch eine andere stärkere Leidenschaft überwunden werden". Wer die Geschichte kennt, für den bleibt die Frage offen, ob irdischer Bankerott die Hoffnung auf den Himmel stärkt oder nicht, und ich habe nicht die Absicht, in diesem Vortrag jene widerstreitenden Interessen richtig gegen einander abzuwägen.

Man kann sagen, daß der erste Versuch der nach der neuen Welt verpflanzten Ansiedler, sich gegen die Kirche zu behaupten, in dem sogenannten „Half Way Covenant" der Kirchen in Neu-England zu Tage trat. Man konnte wohl kaum erwarten, daß die Kolonie Massachusetts, die drei Jahre nach der Gründung ihrer Staatskirche die freie Schule beschlossen hatte, die in dieser freien Schule erzogenen Menschen noch lange dadurch beschränken würde, daß sie den Ungetauften die Wahlstimme entzog; und wenn man zuließ, daß die religiöse Autorität in der Familie geteilt war, so mußte sich das mit Notwendigkeit zu Gunsten der Stadtversammlung geltend machen. Die Freiheit der Meinung, selbst wenn sie zunächst nur auf die „völlig Verworfenen" beschränkt ist, muß sich früher oder später in einem Gebiet geltend machen, das bereits die allgemeine freie Schule anerkannt hat. Sogar unter den

verwickelten Lebensbedingungen der Kolonisten mußte das Problem auftauchen, ob die freie Schule für die „völlig Verkommenen“ ein Gewinn für den Staat sein werde. So gewiß die Kolonisten die Lehre von dem Fall des Menschen schon aus der alten Welt mitgebracht hatten, so widmeten sie sich doch mit unablässigem Eifer der Verbesserung der menschlichen Natur. Es war daher nichts überraschendes, als Joseph Priestley, der wegen seiner liberalen Anschauungen und seiner wissenschaftlichen Untersuchungen aus England vertrieben worden war, sein Laboratorium am Susquehanna erbaute und der Gründer der ersten unitarischen Kirche in jener Gegend wurde. Und als gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts Harvard College gegründet wurde, da war vorauszusehen, daß in dem Congregationalismus von Neu-England die Lehrstreitigkeiten nicht fehlen würden. Hier wie überall galt es für die zurückhaltenden Konservativen, wie für die rasch vorgehenden freier gerichteten Geister, zu einer Haltung des Geistes zu gelangen, die frei im Denken, pietätvoll in der Stimmung und wissenschaftlich im Forschen ist. Wie rasch ein Betender von den Knien aufstehen und einen neuen Sieg auf dem Gebiete des freien Denkens erringen kann, darüber muß reiflich nachdenken, wer den religiösen Fortschritt erkennen will.

Es konnte niemand überraschen, daß sich auch in der neuen Welt das im vierten Jahrhundert begangene Mißverständnis wiederholte. Ich meine das Mißverständnis, dessen Tendenz sich schon im dritten Jahrhundert gezeigt und seinen Ausdruck auf dem Konzil in Nicaea, seine fertige Formel auf dem Konzil von Konstantinopel gefunden hat. Man darf wohl sagen, in ihm liegt die größte geschichtliche Ketzerei vor: denn man machte damals den Versuch, an die Stelle der Reinheit des Charakters die genaue Übereinstimmung der Anschauungen zu setzen, und hoffte, den Schwerpunkt von der Ethik auf den Intellekt verlegen zu können. Als nun vollends der römische Sinn für Macht sich mit dem griechischen Scharfsinn verbündete, da waren alle Kräfte beieinander, die im Stande waren, die Religion in eine Institution zu verwandeln und verstandesmäßige Genauigkeit zur Garantie der Orthodoxie zu machen. Ein Kritiker unserer Einrichtungen hat sehr richtig gesagt, Amerika sei der Ort, wo man alle Mißverständnisse der Vergangenheit im größten Maßstab noch einmal durchprobiere. So trat denn auch die Religionsfreiheit zunächst in der Form auf, daß die genaue Übereinstimmung mit der Lehre und der Stolz auf intellektuelle Schärfe ungeheuer stark betont wurde. Ich kann nur ganz kurz auf die einzelnen Streitigkeiten hinweisen, die die vielen Benennungen für religiöse Meinungsverschiedenheiten hervorbrachten.

Die presbyterianische Form der Kirchenregierung tritt in der letzten

Volkszählung noch in einigen acht oder zehn verschiedenen Spielarten auf. Der Methodismus, der sich im Jahre 1844 über die Frage der Sklaverei in zwei verschiedene Lager gespalten hatte, besaß doch nicht religiösen Eifer genug, um die Kluft wieder zu überbrücken. Die Unterabteilungen der Hochkirche, der Niederkirche, der Breitkirche, die in England zu allerlei Meinungsverschiedenheiten führten, finden sich in der protestantisch-bischöflichen Kirche der neuen Welt als schattenhafte Unterscheidungen wieder. Von dem Kongregationalismus glaubte man im Anfang, er werde, wenn nicht eine Staatskirche der neu-englischen Demokratie, so doch ein einflußreicher Faktor auf Kirchenversammlungen werden: aber auch er konstituierte sich nicht bloß als besondere Gemeinschaft, sondern spaltete sich und zitierte widerstreitende Anschauungen über das Wesen Gottes und über die Gottheit Christi vor den weltlichen Richter — allerdings nicht, damit der Gerichtshof diese subtilen Fragen selbst entscheide, aber er sollte das Recht der streitenden Parteien auf das Kirchenvermögen feststellen.

Was hat sich nun aus diesem Chaos schließlich entwickelt? Offenbar kann ein religiöser Staat, oder wie man vielleicht besser sagte, der religiöse Zustand einer Nation, weder einfach in „gewohnheitsmäßiger Auflehnung gegen die bestehenden Formen verharren, noch kann er sich, zumal in einem so energischen und lebenskräftigen Volke, von leidenschaftlichen Erschütterungen zurückhalten lassen“. Wenn aber der religiöse Fortschritt nicht durch eine einfache Proklamation herbeigeführt werden kann, sondern immer nur als neu wiederholtes Experiment möglich ist, so muß er sich durch bestimmte praktische Charakterzüge als Fortschritt legitimieren. Welches sind nun diese Charakterzüge?

Zunächst ist man in den Vereinigten Staaten ganz Einer Meinung darüber, daß bei einem Feld die richtige Kultivierung viel wichtiger ist als die Betonung seiner Grenzen. Die genauen Abgrenzungen der einzelnen Gebiete auf dem Feld der Religion verlieren bei ernsthaften Männern immer mehr an Interesse. Jetzt, da man so gut wie keine Furcht vor wilden Tieren mehr zu haben braucht, können es sich die Menschen gar nicht mehr anders vorstellen, als daß, wer eine Mauer baut, einfach sein Grundstück deshalb umzäunt, damit er es in Bebauung nehmen kann. Deshalb ist es auch ein gutes Zeichen, daß alle Gemeinschaften, soweit sie überhaupt fortgeschrittene Anschauungen haben, von dem kirchlichen Apparat einen immer sparsameren Gebrauch machen und die religiösen Kräfte in den einfachsten Formen entwickeln. Die Uniformität schwindet allmählich und macht dem Wunsche nach Einigkeit Platz. Die große Masse der Denkenden legt mehr Wert darauf, daß jemand für das soziale Gemeinwohl mit ihnen tätig ist,

als daß er in intellektuellen Fragen mit ihnen übereinstimmt. Wo wir früher jeder für seine persönliche Anschauung kämpften, da kommen wir jetzt ganz friedlich überein, verschiedene Anschauungen zu hegen und gegenseitig zu dulden. Man braucht nicht weit nach Beweisen für diesen Zustand der Dinge zu suchen: es gibt heute viele Vereinigungen von Menschen, die sich auf der Grundlage praktischer Reformarbeit zusammenschließen ohne Rücksicht auf die verschiedenen religiösen Anschauungen der Einzelnen. In manchen Staaten, besonders in Massachusetts und New York, haben sich die Geistlichen in Fragen der öffentlichen Wohlfahrt zu Gruppen vereinigt, deren Einteilung bestimmt wird durch die Schäden, die sie bekämpfen wollen, aber keineswegs durch die dogmatischen Schlachtrufe, unter denen der Kampf geführt werden soll. So haben in der Religionskonferenz des Staates New York zehn Denominationen, alle mit verschiedenen theologischen Anschauungen, zehn Jahre lang auf dem Gebiet der Sozialethik und ähnlicher Fragen zusammengearbeitet, ohne daß in einer einzigen Sitzung ein unfreundliches Wort gefallen ist. Bei der zehnten Jahresversammlung standen auf dem Programm die Namen des bischöflichen Hauptpastors der Kirche, in der die Versammlung stattfand, eines Kongregationalisten, eines Presbyterianers, zweier jüdischer Rabbiner, eines Universalisten und eines Unitariers: alle in vollkommenster Harmonie arbeitend für sittlichen Fortschritt und alle erfüllt von einer einzigen religiösen Sehnsucht. Wer heute der wirklichen Religion dienen will, indem er ihre Arbeit zu organisieren versucht, der sucht nach Ausdrücken, die die Einheit bezeichnen und nicht mehr wie früher nach Formeln, in denen die Verschiedenheit festgehalten werden soll. Der Freidenker — wenn er nicht ein sehr ungebildeter Mensch ist — findet es nicht mehr nötig, seine Freiheit extra zu betonen, ebensowenig betont der Kirchenleiter, wenn er nicht ein ganz besonderer Dunkelmann ist, seine Autorität, sondern beide sind einig darin, daß sie für das Gemeinwohl arbeiten wollen. Der Rat, den Emerson in der zweiten Sitzung der Freien religiösen Gesellschaft in Boston gegeben hatte, ist jetzt ein Gemeinplatz geworden: wer heute sich zu gemeinsamer Arbeit mit andern vereinigt, der „überläßt dogmatische Streitigkeiten solchen Gemeinschaften, die müßiger und unwissender sind als wir". Und jene witzige Charakterisierung über eine Verhandlung gegen jemand wegen Häresie wird allgemein zutreffend gefunden: „Eine Verhandlung gegen Häresie ist wie der Kampf zweier Hunde in einem Blumenbeet: er entscheidet über nichts als über die Blumen". Bei jeder neuen Vereinigung für Zwecke des Gemeinwohls, bei der die Verschiedenheit der persönlichen Überzeugungen außer Betracht bleibt, glaubt man zu sehen, wie die Geistlichen aus der unwürdigen Stellung allmählich herauskommen, in der sie sich

nach allgemeinem Urteil befanden, so lange sie sich um Dinge stritten, an denen die Allgemeinheit keinen Anteil mehr nahm.

Es ist vielleicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, daß die rabies theologica in Amerika heute verschwunden sei, aber ihr Vitriol ist durch die eingeflossene Flut sozialer Wohlfahrtsfragen stark verdünnt worden, und wie bei der Trinkwasseranalyse, so ist auch für die Religion Hoffnung vorhanden, daß man bald sagen kann: von organischen Substanzen finden sich nur noch geringe Spuren. Es wäre ebenfalls zu viel gesagt, wenn man behaupten wollte, irgend eine Stadt sei bereits so weit, daß in ihr ein Übereinkommen getroffen werden könnte, die Gottesdienste der verschiedenen Denominationen in Einer einzigen Kirche zu halten, wenn sie nur groß genug ist, um die Zahl der Besucher zu fassen. Aber es ist doch in kleinen Gemeinden allmählich nicht mehr beliebt, die Zahl der Kirchen so zu vermehren, daß es schließlich an kraftvollen Rednern mangelt und die ganzen Gemeindeeinrichtungen durch den Mangel an Geldmitteln bedroht sind. Vor 50 Jahren war es noch etwas ganz gewöhnliches, daß man in Städten von 5—10 000 Einwohnern die Türme von 15 Kirchen mit lauter verschiedenen Sektennamen zählen konnte. Damals war das Problem der finanziellen Unterhaltung der Gottesdienste eine verwickelte Aufgabe, bei der die Beredtsamkeit des Geistlichen und die Erfindungsgabe der Gemeinde zusammenwirken mußte, um durch allerlei Künste so viel Gemeindemitglieder zu werben als möglich. Derartige Dinge sind heute in den weitesten Kreisen unbeliebt geworden. Die geistliche Beredtsamkeit hat an Qualität verloren, weil die Nachfrage nach ihr abgenommen hat. Die Kirche ist nicht mehr das einzige geistige Zentrum einer Gemeinde wie in früheren Zeiten: die geistige Tätigkeit findet nun andere Arbeit in öffentlichen Bibliotheken oder in den Vereinigungen von lernbegierigen und fragenstellenden Menschen, die jetzt überall entstehen. Früher hieß es, daß die Frauen besonders eifrig die Gottesdienste besuchten: heute rechtfertigt die Kirche ihr Dasein dadurch, daß Männer und Frauen zusammenarbeiten am Werke der sozialen Reform. Die Anschauung herrscht heute überall, daß die Kirche für die Gesellschaft da ist, und alle Privilegien, die ihr etwa noch geblieben sind, wie Steuerfreiheit und die freiwilligen Beiträge zum Unterhalt ihrer Diener, sind ein Tribut des Staates, den er ihr gibt in Erwartung ihrer Arbeit für ihn. Selbst in den Sprachgebrauch ist diese neue Anschauung eingedrungen: wo man früher von der „Heiligkeit der Bundeslade“ sprach, da redet man heute von der „Kraftzentrale“ und man stellt sich die Kirche vor als einen Ort, an dem Energie erzeugt wird zur späteren Verteilung. Diese Veränderung ist durchaus wohltätig, denn am letzten Ende ist nicht die Vermehrung der Kirchen und

die Bereicherung der Gottesdienste, sondern die Erziehung der Menschheit und die Bereicherung des Lebens das entscheidende.

Daß es soweit gekommen ist, dazu haben mancherlei Ursachen mitgewirkt. Die heilsame Wirkung des Schreckens, den die Kritik der letzten fünfzig Jahre verbreitet hatte, bestand darin, daß man nun die Religion von allem schied, was ihr nicht wesentlich ist. Die höhere Kritik, für die man in der neuen Welt eine große Dankesschuld gegenüber Deutschland und Holland empfindet, hat gezeigt, wie Tyrell es ausdrückt, daß „Offenbarung keine Behauptung, sondern ein Erlebnis ist.“ Die Entdeckung der Universalität der Religion, wie sie in den zahlreichen heiligen Schriften vorliegt, hat die Ansprüche zu Schanden gemacht, die man auf einem engeren Standpunkt erhoben hatte. Man entdeckte, daß die Gottheit auch noch andere Sprachen spricht außer Hebräisch mit seiner späteren lahmen Übersetzung ins Griechische, und wenn es auch nicht an gelegentlichen Ausbrüchen missionarischen Eifers um die Bekehrung der Heiden fehlt, so sind doch die Vereinigten Staaten mit dem Herzen viel mehr am orientalischen Handel, als an der sogenannten Erleuchtung der orientalischen Seele beteiligt. Man empfindet eine gewisse Scheu, unsere unreifen religiösen Vorstellungen den Hindus, den Chinesen oder Japanern anzubieten, Völkern, die schon lange über Religion nachdachten, ehe Amerika auf der Landkarte verzeichnet stand. Das Missionsinteresse an der Bekehrung der Heiden wird von Zeit zu Zeit mit Hochdruck gesteigert, aber im allgemeinen gewinnt die Überzeugung Macht, daß, wenn ein Volk aus wirklichen Christen bestände, daß dann der Handel und Verkehr das natürliche Missionswerkzeug wäre.

Man hat als Hauptursache für diesen Niedergang des religiösen Eifers gewöhnlich den Geist des Materialismus bezeichnet. Nun kann der bescheidenste Amerikaner nicht umhin, die Energie und den praktischen Unternehmungsgeist seiner Landsleute zu preisen, und doch wissen denkende Männer ganz wohl, daß rücksichtsloses Zugreifen im Handel nicht gleichbedeutend ist mit rücksichtslosem Vorwärtsgehen auf geistigem Gebiet. Wie man trotz des überall steigenden Reichtums eine gewisse Stimmung der Ehrfurcht im Leben bewahren kann, das ist eine Frage, die sich auch solche Männer sorgenvoll vorlegen, die wissen, daß Religion nicht Selbstzweck ist. Es gibt heute viele ernste Männer und Frauen, die sich mit der Frage abquälen, wie wir das Leben reicher machen können, unabhängig davon, ob die äußeren Umstände größeren Reichtum aufweisen. Es ist bedeutsam, daß der amerikanische Geist sich soviel mit den neuen Fragen der psychischen Forschung beschäftigt: wo dieses Gebiet am wissenschaftlichsten ist, da ist es zugleich in gefährlichem Grad von Leidenschaften bewegt und wo dies am stärksten der Fall is , da zeigt sich eine Tendenz zur Irreligiosität. Aber es fehlt nicht

an Anzeichen, daß die heutige materialistische Stimmung bald eine Reaktion gegenüber der Vernachlässigung der Seele als solcher erleben wird. Das unglaublich schnelle Wachstum der „Christlichen Wissenschaft", in Wahrheit einer Kirche, ist eines dieser Anzeichen und zugleich ein Beispiel für das schon angeführte Wort, das man Anthony Froude zuschreibt: „Die Vernunft ist der Leidenschaft nicht gewachsen und eine große Leidenschaft kann nur durch eine andere stärkere Leidenschaft überwunden werden." Einen Zusatz zu dieser Behauptung könnte man aus der Tatsache herleiten, daß, wo eine Leere im Seelenleben vorhanden ist, sie bald durch Leidenschaften ausgefüllt wird. Aber es gibt noch viele, die überzeugt sind, daß die „Heilung der Seele" nicht durch Mittel gegen die Schwächen des Körpers bewerkstelligt werden kann, auch nicht, wenn diese Mittel selbst geistiger Natur sind. Vielleicht der beste Beweis dafür, wie das Vertrauen der Amerikaner auf die ewige Wirklichkeit der Religion zunimmt, liegt in der Art, mit der ernste Männer heute jeden Versuch begrüßen, auch den unlogischsten, der dazu dienen kann, die im Strom der Zeit Kämpfenden zu stärken. Eine neue, freilich noch nicht allzuweit entwickelte Macht schickt sich heute an, mit der Religion zusammenzuarbeiten. Sie ist die jüngste, die auf den Plan getreten ist und schöpft ihre Kraft aus den ganz gewöhnlichen Lebensverhältnissen. Es ist das genannte soziale Gewissen. Trotz all seiner Übertreibungen hat sich der Materialismus doch schließlich überzeugen lassen müssen, daß der Sinn des Lebens im Geistigen liegt. Man kann freilich noch nicht sagen, daß jener Satz eines englischen Denkers: „Der Mensch **hat** einen Leib, aber er **ist** Geist" schon in das amerikanische Denken übergegangen sei, aber man denkt doch heute viel eher daran, wie man von seinem Eigentum einen wahrhaft sittlichen Gebrauch macht, als wie man „dunkle Dinge sittlich verwerten" kann. Und während allerdings noch viele der falschen Ansicht sind, daß die Aufhebung alles Elends als notwendige Folge die Hebung des Charakters nach sich ziehen müsse, so ringt sich doch die Wahrheit, die in dieser Übertreibung liegt, allmählich durch: daß es schlechterdings fruchtlos ist, sittliche Wiedergeburt den Opfern eines ungerechten Systems zu predigen. Dieser Kampf, das Unrecht aus der Welt zu schaffen und den im Leben ungünstig Gestellten die Aufstiegsmöglichkeiten zu erleichtern, bleibt freilich all den Gefahren ausgesetzt, die sich aus dem Widerstreit zwischen persönlicher Initiative und sozialer Ungerechtigkeit ergeben. Auf diesem Gebiet erscheint die Religion in einer Art Schiedsrichterstellung und die Kirche bleibt unter allen Namen und in allen ihren Formen doch die einzige bis jetzt bestehende Einrichtung, die sich mit der Wiedergeburt des Charakters durch das bloße Mittel gottähnlicher Liebe beschäftigt. Sie wird die volle Anerkennung der Öffentlichkeit dann finden

wenn die Religion offen zeigt, daß sie kein Selbstzweck, sondern ein Mittel zu einem höheren Endzweck ist, nämlich zur Steigerung des Wertes des menschlichen Lebens durch das Mittel der Besserung des menschlichen Charakters.

Ein Punkt von größter Wichtigkeit für jede Übersicht über das religiöse Denken der Vereinigten Staaten ist der ungeheure Strom der Einwanderung: oft ist es jährlich eine Million Menschen, die fast ausschließlich durch die Pforte des New Yorker Hafens hereinkommt. In Zeiten finanziellen Niedergangs nimmt die zurückströmende Woge vielleicht eine halbe Million wieder mit hinaus, aber in anderen Jahren gleicht sich das wieder aus. Das müßte natürlich in jedem Staate ein wichtiger Gegenstand der Erwägung sein: wieviel mehr ist dies aber bei uns der Fall, wo keine Staatskirche und keine offiziell anerkannte Religion ihren Einfluß in der religiösen Erziehung dieser Millionen geltend machen kann. In der Stadt New York allein, mit ihrer stark gemischten Bevölkerung von 4 ½ Millionen, klopfen jedes Jahr 25 000 neue Kinder an die Türen der öffentlichen Schulen und verlangen freien Unterricht — und in keiner dieser öffentlichen Schulen darf überhaupt Religionsunterricht erteilt werden. Man kann von dieser Frage kaum sprechen, ohne daß man in den Verdacht gerät, ihre Schwierigkeit zu übertreiben. Zwar bietet die Assimilierung dieser neuen Bestandteile durch den Staat keine unüberwindlichen Schwierigkeiten, wenn wir sie vom Standpunkt der Politik aus betrachten. Dies trifft auch heute noch zu, trotzdem die Beschaffenheit der Einwanderer sich seit 30 Jahren nicht bloß geändert hat, sondern sogar beinahe in ihr Gegenteil umgeschlagen ist: vor dreißig Jahren waren es Deutsche, Irländer und Skandinavier, heute sind es Italiener, Griechen und Slawen. Von diesen politischen Fragen soll hier nicht die Rede sein. Aber das müssen wir bedenken, daß diese Nationalitäten — und es sind noch längst nicht alle — aus heimatlichen religiösen Verhältnissen herkommen, die von denen der neuen Welt höchst verschieden sind. Ich kann nur hier einige Tatsachen anführen, ohne Beweise beizubringen. Nach den Schlüssen der Statistik und den Erfahrungen bei andern Nationen sollte die katholische Bevölkerung der Vereinigten Staaten durch Einwanderung und Geburt heute auf mindestens fünfundzwanzig Millionen angewachsen sein. In Wirklichkeit zählt die Kirche in ihren eigenen Listen nur dreizehn Millionen Anhänger und darin ist jedes getaufte Kind einbegriffen. Ebenso hört man in der orthodoxen jüdischen Glaubensgemeinschaft von weitgehenden Abfällen. Das bedeutet aber nicht bloß eine Zunahme des Reformjudentums oder der Gesellschaften für ethische Kultur, sondern es bedeutet, daß der Einfluß des väterlichen Glaubens auf die jüngere Generation überhaupt schwächer wird. Dies sind äußere Anzeichen, die beweisen,

daß in einem Land ohne Staatskirche der Abfall vom väterlichen Glauben unter den Einwanderern eine Tatsache ist. Ich kann dies nicht für alle verschiedenen Bekenntnisse durchführen, aber es zeigt neben der politischen Assimilisation die kirchliche Zersetzung der Einwanderer. Daß manche dieser Abgefallenen sich Freidenker nennen, beweist nichts gegen die Annahme, daß viele von ihnen die Sklaven ihrer Freiheit sind.

Diese und andere Ursachen mögen zur Erklärung einiger Veränderungen im religiösen Leben der Vereinigten Staaten dienen. Der puritanische Sabbat galt noch vor hundert Jahren als der einzig richtige Ausdruck religiösen Sinnes: heute ist er tatsächlich verschwunden, sogar in seinem Entstehungsland Neu-England. In den aus allen Nationen zusammengewürfelten Städten kann es gar nicht anders sein, als daß diese Form religiöser Betätigung ausstirbt. Unsere großen Städte unterscheiden sich in diesem Punkte nicht sehr von denen Europas. Vergeblich sind die Proteste, die sabbatarisch gesinnte und gestimmte Leute erheben, daß wir in den Vereinigten Staaten keine „europäischen Sonntage" haben dürfen. Aber auch die Unterscheidung, die man für die Stunden des europäischen Sonntags gemacht, zwischen Stunden der Feier und Stunden des Feierns, gilt nicht mehr in unsern großen Städten. Wohl gibt es Gesetze, die den „christlichen Sabbat" schützen, aber sie bekümmern sich merkwürdigerweise nicht um den Sabbat der Juden, und wo in großen Städten Versuche gemacht werden, die Vergnügungslokale am ersten Tage der Woche zu schließen, da vergißt man die Ansprüche derer, die den letzten Tag der Woche heilig halten, so in New York mit seinen 800 000 Juden. Ob es dabei an Logik oder an Nächstenliebe fehlt, das bleibe für heute dahingestellt.

Man kann aber diese Fragen nicht untersuchen, ohne überall auf die Klagen zu stoßen, daß auch die eingeborene Bevölkerung sich von der Kirche zurückziehe. Man kann bei uns Städte zwischen 1200 und 5000 Einwohner finden, in denen noch vor fünfzig Jahren die streitenden Sekten jede sich ihr eigenes Gotteshaus erbaut hatte, wie schon in einem früheren Abschnitt ausgeführt wurde. Es ist mehr als ein bloßer Witz, was man von einem alten Schiffskapitän erzählt: als er in seine Vaterstadt in Neu-England zurückkehrte und fand, daß seine religiösen Anschauungen nicht mehr aufs Wort mit denen seiner alten Gemeinde übereinstimmten, da ging er hin und baute sich eine eigene Kirche. Im Jahre 1745 trat eine Gruppe von Calvinisten aus einer überwiegend arminianisch gesinnten Kirche aus mit der Erklärung: „sie könnten die ketzerischen Ansichten und die verdammten guten Werke" der übrigen Mitglieder nicht mehr länger ertragen. Dies sind freilich komische Geschichten, aber ihr ernster Hintergrund bildet die allgemeine Veränderung, die in den Köpfen und Herzen vor sich gegangen ist: man

stößt sich heute nicht mehr an der Tatsache, daß die religiöse Ausdrucksweise nicht mehr in wörtlicher Übereinstimmung geschehen kann; aber der Erfolg ist, daß die Mehrzahl der Bevölkerung sich von allen Formen der religiösen Betätigung zurückzieht.

Wenn aber immer mehr Menschen gegen die **Kirche** gleichgültig werden, so darf daraus unter keinen Umständen geschlossen werden, daß damit auch eine Verminderung des Ansehens der **Religion** als solcher Hand in Hand gehe, oder gar, daß die sittliche Höhenlage der Nation im Sinken sei. Wir haben vielmehr eine Menge Beweise dafür, daß das Gegenteil zutrifft. Das Abrücken von jeder Art der Mythologie, das in jedem wissenschaftlich geschulten Geiste von selber vor sich geht, führt keineswegs notwendig oder auch nur tatsächlich auch ein Abrücken von der Religion als „ewiger Realität" mit sich. Es zeigt nur, daß das, was in den Laboratorien gelernt wird, fester in den Köpfen sitzt als was man in den theologischen Seminarien lehrt. Und eines der besten Anzeichen dafür, daß in den Vorbildungsanstalten für Geistliche diese Dinge klar erkannt werden, besteht darin, daß fast jede theologische Fakultät heute einen Lehrstuhl für Soziologie besitzt. Darin liegt das allgemeine Eingeständnis der Theologie, daß alle sozialen Fragen sittliche Fragen sind und daß die Theologie keine sittliche Frage vernachlässigen darf.

Es gibt übrigens noch andere Ursachen, unter denen die Sonntagsfeier und der Besuch der Gottesdienste zu leiden hatten. Vor zehn Jahren entfloh man der Stadt am Sonntag auf dem Zweirad, heute tut man es im Automobil; damals machte man kleine Ausflüge in die Nachbarschaft, heute ist jede größere Stadt umgeben von Golfspielfeldern. Ein vernünftiger Geistlicher kann schwer gegen diese Dinge reden, denn er fängt allmählich selbst an zu fürchten, daß seine Predigten kein genügender Ersatz für diese vernünftigen Vergnügungen sind. Man kann heute nicht mehr übersehen, daß die Formen der religiösen Betätigung, so gewiß sie erhebend, verfeinernd und bereichernd auf das Wesen des Menschen einwirken, doch nicht Selbstzweck sind und ihr Aufgeben nicht notwendig ein Nachlassen des religiösen Lebens bedeutet. Die alte Unterscheidung zwischen Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen war eine horizontale Linie, die die Auserwählten von den Verlorenen schied. Diese Linie ziehen wir heute senkrecht und scheiden mit ihr die ernsthaften Arbeiter für das Allgemeinwohl von den frivolen und gedankenlosen Schmarotzern, die von den Gütern leben, die die andern geschaffen haben. Ich kann mir nicht versagen, jenes große Wort von James Martineau hier anzuführen; „Der Unterschied zwischen den Streitern für irgend einen Glauben und denen, deren Sinn auf das Wirkliche gerichtet ist, muß immer unendlich groß sein".

Was auch bei den widerstreitenden Meinungen, den vielen Unabhängigkeitserklärungen und den ungeschulten Formen des Idealismus für unser Land herauskommen mag — soviel ist sicher, daß der sittliche Ton und das Interesse an praktischer Rechtlichkeit ständig im Steigen begriffen ist. Es wird wohl so sein müssen, daß ein Volk, „das den Aberglauben hegt, tätig sein zu müssen", den Wert der Meditation unterschätzt und in seinem übermäßigen Geschäftssinn den Wert des Gebets nicht hoch genug anschlägt. Für einen, der gewohnt ist, das, um was er bittet, selbst zu schaffen, ist es nicht leicht, sich das Abhängigkeitsgefühl gegenüber dem Göttlichen zu bewahren. Heute herrscht überall die Anschauung, daß man Sekten nicht mehr als etwas ansehen kann, um das die Menschen sich um die Wette scharen wollten. Ebenso ist man heute allgemein überzeugt, daß das, was der Mensch wissen muß, auch leicht verständlich sein muß. Dann muß aber die Geistlichkeit ihre Wichtigkeit als Ausleger von schwierigen Fragen und als magische Offenbarer von Geheimnissen verlieren und sich einer höheren Aufgabe widmen. Und diese höhere Aufgabe wartet bereits auf sie. Sie sollen an dem persönlichen Leben des Volkes arbeiten, seine religiöse Überzeugung vertiefen, seine religiösen Formeln vereinfachen, die Ehrfurcht vor allem Lebendigen pflegen, das soziale Gewissen schärfen, das leichtentzündliche Feuer der Leidenschaft hüten, neue und bessere Methoden für die modernen Wunder der Menschenliebe schaffen.

Dazu gehört der stete Vorsatz, das Leben einfacher zu gestalten, das **Sein** über das bloße **Tun** zu erheben, den größten Nachdruck immer auf den Charakter zu legen und äußere Umstände nach ihrem wahren Wert einzuschätzen. Reichtum ist in der neuen Welt etwas so häufiges, daß, wer ihn besitzt, nicht überrascht oder hochmütig, und wer ihn noch nicht besitzt, nicht neidisch oder mißgünstig zu sein braucht. Aber diese Häufigkeit muß sich in Nützlichkeit auflösen und seine bloße Ansammlung muß zur Kultur werden. Da die Kirche, wie immer sie heiße, nur die eine Aufgabe hat, Charaktere zu bilden unter der unwiderstehlichen Leitung der göttlichen Liebe, so muß sie auch in der neuen Gesellschaft die Institution bleiben, die zu dieser Aufgabe geschickt ist: nur so rechtfertigt sie alles das, was es gekostet hat, sie zu bauen und zu erhalten. Sie muß frei sein von jeder Leitung, um sich selbst zu leiten: nur so kann sie die Hoffnungen ihrer wärmsten Verehrer erfüllen, daß so weit auch der Zug der Menschen der neuen Welt von Ost nach West geht, an der Spitze immer die marschieren, die den Sang von der „Schönheit des Heiligen" singen. Man kann noch nicht sagen, daß die Religion jetzt schon richtig frei sei, aber man kann wohl sagen, sie ist „so weit frei, daß man sie frei lassen kann". Innerhalb und außerhalb der Kirche glauben heute viele an das schöne Wort von Herbert Spencer:

„Ein guter Mensch sieht die Hoffnung, die in ihm lebendig ist, nicht als etwas zufälliges an. Die Wahrheit, die er erkennt, spricht er furchtlos aus und weiß, daß er so das rechte tut, das ihm aufgetragen ist. Wenn er dann noch sein Ziel erreichen kann, dann ist's gut; erreicht er es nicht, dann ist es auch gut."

(Übersetzung.

Die Sehnsucht des Menschen nach dem Unendlichen.

Von Professor *Herambachandra* Maitra*, M. A., Prinzipal des City College, Universität Calcutta.

Herbert Spencer hat von den Elementen der Religion nur ein einziges erfaßt und systematisch verwertet, nämlich, daß die Religion es mit einem Geheimnis zu tun hat. „Religionen, die in ihren zutage liegenden Dogmen einander schnurgerade widersprechen, sind doch ganz einig in der stillschweigenden Überzeugung, daß die Existenz der Welt mit allem was sie enthält, ein Geheimnis ist, **das nach Deutung verlangt.**" Das „Element, das allen Glaubensbekenntnissen gemeinsam ist", besteht darin, daß **„ein Problem gelöst werden soll"****).

Dabei ist aber völlig übersehen, daß das Wesen der Religion gerade in der **Deutung** des Geheimnisses, in der **Lösung** des Problems liegt, und es wird fälschlich das Geheimnis, das Problem allein als der Inhalt der Religion behandelt. Was die Menschheit unter Religion versteht, ist überall die Hoffnung, die sie darbietet, das Licht, das sie auf den Weg wirft: niemand sucht Verzweiflung und Dunkel in seinem Glauben; davon ist genug in der Welt ohne Glauben, und wenn man ängstlich Hilfe suchte bei Orakeln, Propheten und Offenbarungen, so wollte man dadurch wahrhaftig nicht die Hilflosigkeit und Verwirrung der Menschen vermehren, sondern vermindern. Vielmehr sagt Prinzipal Caird mit Recht: „Die Religion enthält ihrem ganzen Wesen nach ein Element des Geheimnisvollen und muß es enthalten: aber eine Religion, die **nur** Geheimnis wäre, ist eine absurde und unmögliche Vorstellung." Es gibt Geheimnisse, die zur Religion einen Gegensatz bilden, die für den Glauben eine schwere Prüfung sind, und die Kraft des Glaubens zeigt sich eben darin, daß er die niederdrückende Wirkung solcher Geheimnisse aufhebt.

---

*) Bei den im Texte vorkommenden Titeln der Upanishad's und sonstigen Sanskritwörtern ist c wie tsch, j wie englisches j, also weiches dsch, y wie deutsches j, sh wie sch und jedes h, z. B. in brahman, als deutlicher Hauchlaut auszusprechen. Der Vorname des Herrn Vortragenden lautet also Herambatschandra.

**) Die Unterstreichungen sind von Herrn Professor Maitra.

Nur wenn wir von uns sagen können:

„Mit Augen, die durch reine Harmonie
Und tiefer Freude Kraft beruhigt sind,
Mit solchen schauen wir den Kern der Welt,

nur dann können wir jenen seligen Zustand erleben

Wo alles leicht wird, was als unverstand'nes
Geheimnis dieser Welt uns schwer bedrückt."

Nicht der „Druck des Geheimnisses", sondern die Erleichterung dieses Druckes — das ist Sache des Glaubens. Der Glaube gibt uns die Hoffnung, wenn wir auch jetzt die Wahrheit nur durch einen Spiegel sehen, in einem dunklen Wort, daß wir sie dann sehen werden von Angesicht zu Angesicht.

Die grundlegende Wahrheit, die jede Religion predigt, ist die Botschaft, daß das Unendliche sich dem Menschen offenbart. Er kann es nicht mit dem Verstand erfassen, aber er kann es so empfinden, daß durch diese Empfindung eine lebendige Gemeinschaft zwischen ihm und Gott zustande kommt. Die Sehnsucht des Menschen erhält ihre Antwort in der Gnade Gottes. In den altindischen Gedanken ist die Tatsache, daß diese Gemeinschaft nicht durch das Tun des Menschen, sondern durch das Wirken Gottes hergestellt wird, so ausgedrückt:

„Nicht durch Belehrung wird erlangt der Atman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit;
Nur wen Er wählt, von dem wird er begriffen,
Ihm macht der Atman offenbar sein Wesen"*).

Die Sehnsucht nach dem Unendlichen, die den Menschen dazu treibt, in seiner höchsten Not das Endliche in der Liebe oder in der Religion zu idealisieren, ist nicht zu ewiger Enttäuschung verurteilt. Jene Idealisierung des Endlichen, die für die weniger vorgeschrittenen Formen der Religion bezeichnend ist, ist selbst ein Zeuge für das unaufhörliche Suchen des Menschen nach dem Unendlichen. Dieses Suchen aber, wenn es sich vom Irrtum freimacht, findet seinen endgültigen Ausdruck in dem geistigen Theismus, dessen Lehre dahin geht, daß das geistige Leben eine Erkenntnis des Unendlichen durch Verstand, Gemüt und Willen darstellt, eine Erkenntnis allerdings, die ewig fortschreitet und niemals vollendet ist. Sie ist dem Menschen möglich, weil ihr eine endlos fortschreitende Selbstoffenbarung auf Seiten des höchsten Wesens entspricht, die ebenfalls niemals vollendet ist. „Der menschliche Geist hat einen Gipfel — das Ideal: Gott steigt soweit herab, wenn der Mensch

---

*) Kathaka Upanishad 2,23 nach der Übersetzung von Paul Deussen in „Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit" übersetzt. Leipzig 1897, Seite 275. Wo der Sinn übereinstimmt, wird hier immer Deussens Übersetzung gegeben, die von Maitra selbst im englischen Text dargebotene nur dann, wo sie dem Sinne nach abweicht.

soweit hinaufsteigt". Dieses Ideal ist das Unendliche selbst, wie es in den Menschen hereinragt. Wir werden uns dieses Vorgangs aber nicht bewußt, so lange das Unendliche nicht unserem Geist irgendwie aufgegangen ist.

Wenn wir wirklich Grund haben „anzunehmen, daß alle menschlichen Glaubensformen, ganz besonders aber die durch Jahrtausende sich erhaltenden, unter der Einkleidung in mancherlei Irrtümer doch eine bestimmte Wahrheit enthalten", wenn religiöse Ideen wirklich „tiefliegende" Wurzeln haben, so muß diese Wahrheit, diese Quelle der Religion in einer Richtung gesucht werden, die derjenigen genau entgegengesetzt ist, in der der Agnostizismus die köstliche Perle sucht, wenn er sagt: „Die Macht, auf die uns das Universum hinweist, ist unerkennbar." Umgekehrt, die Wahrheit, die, in mancherlei Irrtümer verkleidet, jede große Religion verkündigt, heißt: es gibt für den Menschen irgend einen Zugang zu Gott. Dies ist die Grundidee, aus der alle Vorstellungen von Offenbarung und Menschwerdung Gottes herstammen. Das ist die Seele der Wahrheit, die auch den unvernünftigsten Glaubensvorstellungen Leben einhaucht. Wie traurig, daß ein so bedeutender Denker wie Spencer in seiner Deutung der Religion gerade dieses lebendigste und wichtigste Element übersieht und gerade die Definition vom Wesen der Religion gibt, die von der Wahrheit am weitesten abliegt. Ist es doch gerade dieser Glaube an die göttliche Selbstoffenbarung, der auch solchen Dogmen noch einen tiefen geistigen Sinn gibt, die auf Irrtum und Aberglauben beruhen. Die großen geistlichen Lehrer waren so weit entfernt, das Streben nach Gotteserkenntnis für etwas fruchtloses und vergebliches zu halten, daß sie die Menschen vielmehr mahnten, diese Erkenntnis zu suchen als das Eine was not sei. So sagen die Upanishads:

„Erkenne dieses Wesen (wörtlich: diese Person), denn das muß man erkennen." (Prasna Up. 6, 7.)*)

„Es bleibt nichts höheres mehr zu wissen übrig" (Svetasvatara Up. 1, 12; Deussen S. 294). — „Die Erkenntnis des Brahman, die Grundlage aller Erkenntnis." (Mandukya Up. 1, 1, 1.)**)

„Die niedere Wissenschaft ist der Rigveda, Yajurveda, Samaveda, Atharvaveda, Lautlehre, Kultus, Grammatik, Wortschatz, Metrik, Astronomie. Aber die höhere ist die, durch welche jenes Unvergängliche erkannt wird." (Mundaka Up. 1, 1, 5; Deussen S. 547.) So sagt das Alte Testament: „Ich habe Lust an der Liebe, und nicht am Opfer; an Erkenntnis Gottes und nicht am Brandopfer" (Hos. 6, 6). „Das Land

*) So nach Maitra. Bei Deussen: „Ihn, den man wissen muß, den Purusha, weiß ich." (S. 572.)

**) Der Satz findet sich nicht bei Deussen an dieser Stelle (S. 577).

ist voll Erkenntnis des Herrn, wie mit Wasser des Meeres bedeckt" (Jes. 11, 9). So sagt Plato: Die Idee des Guten ist das höchste Objekt der Wissenschaft. „Wenn wir alles andere vollkommen erkennen, aber dies nicht, dann hilft uns das alles nichts."

Dieser Gedanke der Offenbarung des göttlichen Wesens im Menschen, der die innere Verwandtschaft der verschiedensten Glaubensformen darstellt, ist nicht bloß als spekulatives Prinzip lebendig gewesen: er hat das religiöse Gefühl genährt und die Herzen der Menschen aufs tiefste bewegt. Der Ruf: „Du bist unser Vater," klingt schon aus jener grauen Vorzeit zu uns herüber, in der unsere Vorfahren die Lieder des Rig-Veda sangen. Und dieser Glaube hat den Wandel der Menschen durch Gesetze geregelt, denn er ist der Gesetzgeber der Gerechtigkeit. Von jeher hat man gefühlt, daß Reinheit des Herzens die unerläßliche Bedingung der Gemeinschaft mit dem höchsten Wesen ist. So heißt es bei Jesus: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen", und im Veda: „Wer sich nicht von der Sünde abgewandt hat, wer nicht ruhig ist und selbstbeherrscht, oder wessen Geist nicht zur Ruhe gekommen ist — der kann das Selbst auch mit dem Verstand nicht erfassen."*)

So hat man Gott als das höchste Objekt der Neigung wie der Erkenntnis angesehen und in der Hoffnung auf Gemeinschaft mit ihm hat man dem Willen eine strenge Zucht auferlegt.

Wird man nun sagen, der Gedanke der Offenbarung sei ein aus der Vergangenheit stammender Aberglaube, ein Traum, der verfliegt

in jenen leuchtend hellen Sommertagen,
Da wir nichts glauben als das, was wir sehen?

Wordsworth antwortet auf diese Frage:

In jenem hohen Augenblick, da Gott
Mit seinem Geiste an den unsern rührte,
Da war's nicht Denken, sondern sel'ge Freude,
Was uns das Herz erfüllte.

Und Emerson antwortet: „Die Menschen sprechen heute von der Offenbarung als von etwas, das schon lange gegeben und abgeschlossen sei, gerade, wie wenn Gott tot wäre." „Es ist die Aufgabe des wahren Lehrers, zu zeigen nicht daß Gott war, sondern daß er ist, nicht daß er sprach, sondern daß er spricht." Genau diese Wahrheit ist es, die der geistige Theismus lehren will: für die Glieder des Brahmo Samadsch**) ist dieser Glaube das Lebensbrot. Wir glauben nicht an weniger, sondern an mehr Offenbarung als die Anhänger überlieferter Glaubensformen:

*) Die Stelle ist nicht angegeben. Maitra gibt hier Max Müllers Übersetzung in leichter Änderung.

**) Vgl. S. 399 ff. und den folgenden Vortrag von Prof. Vaswani.

wir glauben an eine nie aufhörende Selbstoffenbarung von Seiten Gottes. Devendra Nath Tagore sagt: Niemand ist ein wirklicher Theist, der nicht zu Gottes Gegenwart Zutritt hat. Dort ist die Quelle des Lebens, die uns heil und rein macht. Keshab Chander Sen bezeugt, ein einziger Blick auf Gott mache unser geistiges Leben für fünfzehn Jahre fest und sicher.

Der Agnostizismus sagt: „In dem Satz, daß der Natur eine vollkommen unerforschliche Wirklichkeit zugrunde liege, findet die Religion eine Wahrheit, die völlig mit ihrer eigenen zusammentrifft.“ Dabei übersieht er aber wesentliche Elemente der Religion und gibt eine ganz verkehrte Erklärung gerade des Elementes, das uns hier am meisten angeht: des Sinnes, den der Glaube dem Unendlichen beilegt. Die Grundlage der agnostischen Philosophie ist „das Bewußtsein einer unerkennbaren Kraft“, und sie behauptet, gerade dieses Bewußtsein sei der Ort der Religion. Aber in der Sprache der Religion bedeutet das Wort „unerkennbar“, auf das Unendliche angewendet, etwas ganz anderes, als was der Agnostizismus darunter versteht. Gerade unsere tiefsten Erlebnisse spotten unserer Kraft, sie zu erkennen und auszusprechen. Wir sind gewohnt, tiefe Freude wie schwere Sorge „unaussprechlich“ zu nennen, wir sprechen von unbegreiflicher Angst und unaussprechlicher Herrlichkeit. Das was uns den tiefsten Eindruck macht oder weit über unsere Kräfte geht, das erscheint uns als etwas unerkennbares. Ist nicht die Mutterliebe für alle ein Geheimnis — außer für Mütter? Ist nicht das Märtyrertum Jesu oder des Sokrates etwas unfaßbares für den Durchschnittsmenschen? Paulus spricht von dem Frieden, der höher ist als alle Vernunft. Wordsworth spricht von dem Leben, das „niemals sterben kann“, als von „dem Geheimnis“. Emerson sagt: „Jesus sah das Geheimnis der Seele offen vor seinem Auge liegen.“ Und wie sind wohl die Gedanken des Menschen in der Gegenwart des Unendlichen? Welche Sprache hat er, um es auszusprechen? Der indische Weise spricht von der Freude der Erkenntnis Gottes als „unaussprechlich höchste Lust“ (Kathaka Up. 5, 14; Deussen S. 284), und Wordsworth war nur dann zufrieden, wenn er

> Mit unaussprechlichem Gefühl des Glückes
> Des Seins Empfindung ausgebreitet sah
> In allen Wesen, die sich lebend regten
> Und die uns unbewegt erschienen.

Genau dieselbe Erfahrung muß es gewesen sein, die in den Eingangsworten der Isa-Upanishad ausgesprochen werden soll: „In Gott versenke dieses Weltall und alles was auf Erden lebt“ (Isa Up. 1, 1; Deussen S. 524). Eine solche Sehnsucht kann nur von einem unendlich schönen Wesen erregt werden, aber nicht von einem völlig unerkennbaren. Nur

eine unaussprechliche Herrlichkeit, aber nicht eine unaussprechliche tiefe Leere, kann den Menschen so überwältigen, daß er ausruft: „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest und des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?“ Ein überwältigendes Gefühl von der Größe Gottes läßt den Menschen aussprechen: Es ist nicht möglich, daß wir ihn durch unser Grübeln ergründen! Am Rande einer unermeßlichen Tiefe stehend müssen wir ausrufen: „O du Unendlicher! Wer kann dich erkennen?“ Aber wir sprechen solche Worte nicht in Verzweiflung aus, sondern voller Freude; wir sinnen über diese ehrfurchtgebietende Macht nach, indem wir fühlen, daß es unser segensvolles Recht ist, ihr immer tiefer nachzusinnen, und wir zweifeln keineswegs, daß wir dieses Recht haben. Spencer führt aus der „gebildeten Theologie der Gegenwart“ mit Befriedigung den Satz an: „Ein verstandener Gott wäre überhaupt kein Gott mehr.“ Aber denselben Gedanken finden wir schon viel schöner ausgesprochen in der altindischen Theologie: „Ich kann weder sagen: ich kenne es, noch: ich kenne es nicht — aber der von uns, der das versteht, der kennt es (das Brahman)!“ (Kena Up. 2, 2)*)

Das Bewußtsein des Unendlichen ist nicht erst ein Erzeugnis von heute: es kommt aus dämmernder Vorzeit geflossen wie ein goldener Gedankenstrom.

Das Unendliche, mit dem es das religiöse Gefühl zu tun hat, ist auch nichts, was wir durch Schlußfolgerungen erschlossen hätten. Spencer sagt: Wir können die erste Ursache nicht als endlich denken: wenn sie aber nicht endlich sein kann, so muß sie unendlich sein. Aber das ist nicht die Sprache geistiger Sehnsucht oder geistiger Erfahrung, das ist nicht jenes Unendliche, das „dem Menschen niemals unter dem Endlichen verschüttet werden kann“. Das Wesen der Andacht hat man schon bezeichnet als „das Knien der Seele“ — aber das ist nicht jenes Unendliche, vor dem die Seele ewig auf den Knien liegen kann. Wenn Tennyson sehr niedergedrückt war, so lautete sein kurzes Gebet: „O du Unendlicher! Amen.“ Aber das Unendliche des Agnostikers würde kein Mensch mit „Du“ anreden. Das Unendliche, das wir mit unsern geistigen Fähigkeiten empfinden, das ist für unsern Geist ganz und gar gegenwärtig als die höchste Wirklichkeit. Viktor Hugo sagt: „Gott ist das lebendige Unendliche.“ Der Sinn für das Unendliche ist ein besonderer positiver Teil der Konstitution des menschlichen Geistes, eines der Organe der Seele. Er kann, wenn auch in unvollkommener Weise, außerhalb der Religion vorhanden sein; aber nur in der Vereinigung mit dem religiösen Gefühl entwickelt er sich zu voller

*) Bei Deussen S. 206 lautet die Stelle: Nur wer es nicht erkennt, kennt es; wer es erkennt, der weiß es nicht — nicht erkannt vom Erkennenden, erkannt vom Nichterkennenden.

Bestimmtheit. Nur einen Blick in das Unendliche als lebendige Wirklichkeit tun zu dürfen ist schon eine Offenbarung. Es beginnt damit eine allmähliche Umwandlung oder richtiger eine allmähliche Entschleierung des Lebens und der Natur, und Dinge, die uns vorher nichts sagten, geben uns jetzt Fingerzeige auf das Unendliche. Eine schöne Form, die wir sehen, eine Melodie, die wir in der Ferne verhallend hören, ein süßer Duft — sie wirken jetzt wie Zaubermittel, die uns das Unsichtbare sehen lassen und füllen die Seele mit einer heiligen Sehnsucht, die in sich selbst schon ihre Erfüllung trägt.

Spencer sagt: „Obwohl die Allgegenwart etwas unvorstellbares ist, so zeigt uns doch die Erfahrung keine Grenzen für die Ausbreitung der Erscheinungen und wir sind nicht imstande, die Gegenwart dieser Macht als begrenzt vorzustellen.“ In diesen Worten tritt der ganze Unterschied zu Tage, der die **vom Endlichen abgeleitete** Idee des Unendlichen trennt von der Idee der Unendlichkeit als positiver Realität und als **Schlüssel zum Verständnis des Endlichen.** Das beste Merkmal, ob unser Verständnis des Unendlichen das richtige ist, liegt in der Entscheidung, ob wir das Unendliche oder das Endliche als den letzten Gesichtspunkt betrachten, von dem aus wir die Dinge ansehen. Wohl können wir auch vom Endlichen zum Unendlichen aufsteigen, aber wenn wir das wirklich getan haben, dann müssen wir das Unendliche selbst, nicht bloß in der Theorie, sondern in unserem wirklichen Denken und Fühlen als den letzten Maßstab für alles handhaben. Der negative Begriff der Allgegenwart, wie Spencer ihn faßt, kann unmöglich für uns eine Quelle geistiger Freude bilden: das kann nur geschehen, wenn die Idee der Allgegenwart als positive Wahrheit in unserem Geiste lebt und sich selbst bezeugt, wie es in der Schrift heißt: „Er hat die Welt umkreist bis zu ihren Enden.“ Durch keinerlei Schlußfolgerungen können wir das Unendliche nach seiner intensiven Seite erreichen, so daß es im Fühlen wie im Denken erfaßt wird als die Quelle alles Lebens, in deren ehrfurchtgebietende unermeßliche Tiefe wir, wenn wir reinen Herzens sind und rechten Glauben haben, im Kieselstein ebenso hineinblicken, wie im Sternenhimmel. Die Allgegenwart soll erschlossen werden können, wie Spencer meint, aus der Tatsache, daß „die Erfahrung uns keine Grenzen für die Ausbreitung der Erscheinungen zeigt“. Aber woher will man schließen, daß eine unfaßbare Schönheit in einer Melodie in Erscheinung tritt? Welche Schlüsse leiten uns darauf, daß Gottes Heiligkeit in allem widerscheint, was glänzend und schön ist?

Ein Unendliches, das sozusagen nur Eine Fläche darbietet, von dem man nur das Eine aussagen kann, daß es unendliche Macht ist, befriedigt das Bedürfnis der Seele nicht, ja nicht einmal das Bedürfnis der Kunst oder wirklicher intellektueller Kultur. Sir Joshua Reynolds

sagt: „Die Schönheit, die wir suchen, ist allgemeiner und geistiger Art, sie ist eine Idee, die nur im Geiste vorhanden ist, kein Auge hat sie je gesehen, keine Hand sie je berührt, sie wohnt im Herzen des Künstlers, der sie ewig verwirklichen will und schließlich stirbt, ohne sie ganz verwirklicht zu haben.“ Hier haben wir einen Ausdruck des Verhältnisses zum Unendlichen, der anerkanntermaßen nicht unter die Kategorie der „dogmatischen Theologie“ fällt — aber auch diesen Ausdruck könnte man nicht in das Begriffsnetz des Agnostizismus einspannen. Hier haben wir eine aus dem Leben gewonnene Wahrheit mit vollständiger Aufrichtigkeit ausgesprochen, die jener Theorie von einem Unendlichen, das unerforschlich hinter der Natur steht, direkt ins Gesicht schlägt. Da das Unendliche die oberste Wirklichkeit ist, so ist die Welt voll von Hinweisen darauf, von denen jeder uns zu ihm hinleitet, wenn wir ihm nur weit genug folgen. Weil es die Seele der Dinge ist, so enthüllt es uns jeder Blick auf die Dinge, wenn wir nur tief genug schauen. Matthew Arnold sagt: „Der griechische wie der jüdische Geist erreichen das Unendliche, das das wahre Ziel aller Poesie und Kunst bildet: der griechische im Schönen, der jüdische im Erhabenen.“ Man höre, wie Matthew Arnold, der sonst immer vorgibt, er verstehe nichts von Philosophie, hier tiefsinnig philosophiert — und hier wenigstens trifft er das richtige. Der menschliche Geist ist innerlich genötigt, das Unendliche zu suchen: bald versucht er durch dieses Tor einzudringen, bald durch jenes. Shelley trat durch das Tor der Schönheit ein, wie der griechische Geist. Aber wenn das Unendliche sich uns offenbart als das Leben alles Lebens, so können wir es nicht auf Eine Ebene des Seins beschränken. Alles Große, was wir von der äußeren oder der inneren Welt aussagen, wenn es die Bürgschaft seines eigenen Wertes in sich trägt, ist eine Offenbarung des göttlichen Wesens. Wohl ist der Agnostizismus ganz konsequent, wenn er die Vernünftigkeit der Gottesverehrung leugnet: denn allerdings, die Macht **allein** kann kein Gegenstand der Verehrung sein. Die Macht berührt unser religiöses Bewußtsein nur dann, wenn wir sie als Eigenschaft eines Geistes und als Ausdruck eines souveränen weltbeherrschenden Willens auffassen.

„Aus Furcht vor ihm brennt das Feuer,
Aus Furcht vor ihm die Sonne brennt,
Aus Furcht vor ihm eilt hin Indra
Und Vayu und der Tod zufünft“.

(Kathaka Up. 2, 3, 3; Deussen S. 284 f.).

Aber sobald wir von dem Unendlichen etwas anderes aussagen als, es sei Macht, so beschuldigt man uns des Anthropomorphismus. Es hilft nichts, wir müssen erst über die kalten Schneegipfel des Skeptizismus hinweg. Da wir nun ein Teil des Universums und in ihm sind

so müssen mindestens einige Zeichen für unsere Verwandtschaft mit ihm vorhanden sein. Geist und Herz des Menschen müssen einige Spuren ihres Ursprungs an sich tragen. Wenn wir nun der Stimme unseres Gewissens trauen können, so sind unsere Triebe und Gefühle nicht alle gleichwertig. Zu einigen bekennen wir uns furchtlos und folgen ihnen trotz Widerstand und Verfolgung, von anderen fühlen wir, daß sie uns feig und niedrig machen; einige lassen uns die ganze Welt froh und schön erscheinen und nehmen selbst dem Tod seinen Stachel, andere lassen uns alles trübe, widerwärtig und schrecklich erscheinen. Das müssen wir als den Schlüssel zum Verständnis dafür ansehen, in welchem Verhältnis wir zum Universum stehen — oder wir müßten denn entschlossen sein, unsere Augen vor den geheimnisvollen Zeichen zu schließen, die am Menschengeist und an der Natur unser Woher und Wohin uns künden. Das kategorische „Du sollst" des sittlichen Gefühls, das doch wahrhaftig so real ist als irgend etwas, das wir kennen, ist eine deutliche Offenbarung, daß wir dem Grunde unseres Daseins Gehorsam schulden. Es ist so gut eine Offenbarung des Unendlichen als die religiösen Glaubensformen „Formen der Offenbarung des Unerkennbaren sind", wie Herbert Spencer sie selber nennt. Das flüchtigste Erröten, mit dem der Gedanke an ein unrechtes Wort oder ein unrechtes Gefühl unsere Wangen färbt, ist ein Tribut, den wir der Gerechtigkeit Gottes bezahlen. Sogar der große Vorkämpfer des modernen Agnostizismus greift für die sittliche Führung auf Glaubensanschauungen zurück, „die die unbekannte Ursache in ihm hat entstehen lassen". Welche Worte können die Heiligkeit reiner Liebe oder die Niedrigkeit sinnlicher Lüste aussprechen? und doch ist unser Gefühl beidemal ganz unzweideutig klar. Wenn ich mein Kind ans Herz drücke, so fühle ich mich in vollem Einklang mit dem Geist des Universums. Wenn ich eine niedrige Begierde empfinde, so bringe ich einen Mißklang in diese Harmonie: ich muß beschämt vor der Weltseele dastehen. In der Anbetung und in der Gemeinschaft mit Gott erwacht in uns das Gefühl unserer Unheiligkeit. Wenn wir vor dem Angesichte des Allheiligen stehen, so empfinden wir, wie unwürdig wir in seinen Augen sein müssen. Durch welche Qualen der Reue müssen wir den Frieden Gottes wiedergewinnen! Kein Baum könnte Schatten werfen, wenn nicht die Sonne am Himmel stünde: die Tatsache, daß die Sünde einen dunkeln Schatten auf unser Herz wirft, zeigt, daß wir aus dem Reiche des Lichtes stammen. Wenn man im Agnostizismus so viel Wert darauf legt, daß in den alten Glaubensformen Wahrheitskeime enthalten sind, dann darf man auch die Wahrheit nicht übersehen, die in jenem Wort liegt, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe. Es ist etwas Göttliches im Menschen: je mehr er in der sittlichen Erleuchtung zunimmt, desto deutlicher

erblickt er dieses Göttliche in sich selber. Wir können auf keinem andern Wege zu dem Unendlichen aufsteigen als durch das Höchste, was wir in uns selber finden. Aber das ist nur ein Teil der Wahrheit. Das Licht von Gott allein setzt uns in den Stand, das göttliche in uns selbst zu erkennen. Wie schon gesagt: wenn wir das Unendliche einmal als die höchste Wirklichkeit erkannt haben, dann gibt es uns den Schlüssel zum Verständnis des Endlichen.

Spencer sagt: ,,Es ist merkwürdig, daß die Menschen sich einbilden, die höchste Verehrung, die sie einem Wesen erweisen können, bestehe darin, daß sie es sich selber ähnlich zu machen suchen. Sie glauben, das wichtigste Stück ihres Glaubens liege nicht darin, daß sie eine transzendente Verschiedenheit, sondern daß sie eine transzendente Ähnlichkeit zwischen sich und dem Gegenstand ihrer Verehrung feststellen.“ Die rechte Verehrung bedarf allerdings einer Verschiedenheit: der Verehrende muß sein Objekt über sich sehen. Aber die Verehrung bleibt unmöglich, wenn nicht mindestens einige natürliche Verwandtschaft und einige Berührungspunkte zwischen Objekt und Subjekt angenommen werden. Gewiß kann es einen Sinn für das Unendliche geben ohne Religion, und ebenso gewiß hat es Religion gegeben ohne Sinn für das Unendliche. Auch theistische Schriftsteller haben zugegeben, daß ,,in der religiösen und theologischen Literatur nur allzuvieles sich findet“*), was jenen Tadel Spencers reichlich verdient. Aber man darf die wesentlichen Wahrheiten der Religion nicht wegwerfen, weil sie mit Irrtümern vermischt sind, sowenig als man die Wissenschaft unterdrücken dürfte, weil in ihrem Namen auch Falsches gelehrt wird. Das religiöse Bewußtsein ist so vielfach zusammengesetzt, das Verhältnis des Menschen zu Gott hat so verschiedene Seiten, daß es nur natürlich ist, wenn manche Gesichtspunkte zu stark hervorgehoben und andere zu wenig beachtet werden und auf diese Weise Einseitigkeiten, Verzerrungen und Irrtümer herauskommen. Der menschliche Geist erfaßt den Zusammenhang des Bewußtseins des Unendlichen mit dem religiösen Gefühl erst in einem fortgeschrittenen Stadium geistiger Kultur.

Die Frage, um die es sich für uns handelt, ist die, ob es möglich ist, daß ein Verhältnis des Menschen zu Gott als dem höchsten Gegenstand seiner Liebe und Verehrung bestehe, wenn zugleich die Unendlichkeit dieses Gottes festgehalten werden soll. Es bedarf des Appells an das sittliche und empfindende Wesen des Menschen, um die Scheidung zwischen dem Unendlichen des skeptischen Denkens und dem Unendlichen der Religion zu vollziehen. Der Agnostizismus will von diesem Appell nichtsn, wisse weil er fürchtet, dadurch zu anthropomorphischen

*) Ward, Naturalism and Agnosticism II, 208.

Vorstellungen von der ersten Ursache zu gelangen. Aber wir müssen das Problem klar so stellen, daß wir fragen: Wenn wir einen transzendenten Unterschied zwischen dem Menschen, als endlichem Wesen, und der ersten Ursache, als dem Unendlichen, annehmen, können wir dann diesem Unendlichen gegenüber noch ein wahrhaft religiöses Gefühl haben? Ist eine solche Annahme überhaupt in Übereinstimmung mit dem Glauben, daß kein Mensch wahre Freude und wahren Frieden ohne Erkenntnis Gottes haben kann? Ist sie in Übereinstimmung mit einem Verhältnis des Menschen zum Unendlichen, das sich in liebevoller Kontemplation, in heißer Sehnsucht und in freudiger Anbetung äußert? Kann der Mensch sich in dem Unendlichen freuen? Wenn ich vorher gesagt habe, das wichtigste Stück der Religion bestehe darin, daß Gott sein Wesen dem Menschen kundtut, so ist jetzt die Frage: Ist eine solche Offenbarung überhaupt möglich bei der Voraussetzung, daß Gott unendlich ist? Es handelt sich hier um wirkliche Tatsachen, nicht um abstrakte Gedankengänge. Die Antwort ergibt sich aus der Geschichte der geistigen Erfahrung.

Wir wenden uns wieder zu der indischen Gedankenwelt. Die Erkenntnis Gottes als der Einen im Mannigfaltigen, als immanent im Menschen und in der Natur, wird dort als die Quelle des bleibenden Friedens angesehen.

„Ohn' Hände greift er, ohne Füße läuft er,
Sieht ohne Augen und hört ohne Ohren,
Er weiß was wißbar, aber ihn weiß niemand,
Er heißt der Erstlings-Purusha, der Große.
Des Kleinen kleinstes und des Großen größtes
Wohnt er als Selbst im Herzen dem Geschöpf hier.
Den Willensfreien schaut man fern von Kummer
Durch Gottes Gnade als den Herrn, als Größe"*).

„Der, als der Ew'ge den Nichtew'gen, Freude,
Als Geist den Geistern, schafft, als Einer Vielen,
Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
Der nur hat ew'gen Frieden, und kein andrer"**).

„Durch Wahrheit, Tapas, wird erfaßt der Atman,
Durch volles Wissen, steten Brahmanwandel,
Im Leib, aus Licht bestehend, glänzend ist er,
Ihn scheu'n die Büßer, deren Schuld getilgt ist"***).

*) Svetasvatara Up. 3,19. 20; Deussen S. 299 f. Maitra übersetzt die beiden letzten Zeilen anders: Wer allen Kummer hinter sich gelassen hat, der sieht den Herrn, frei von Begierde, und seine Herrlichkeit, durch die Gnade des Schöpfers.

**) Kathaka Up. 2, 2,13; Deussen S. 283.

***) Mundaka Up. 3, 1,5; Deussen S. 556. Tapas ist das Tun der indischen „Büßer."

Nicht reicht zu ihm das Auge, nicht die Rede,
Nicht andre Sinnengötter, Werk, Kasteiung:
Wenn ruhig das Erkennen, rein das Herz ist,
Dann schaut man sinnend ihn, den Ungeteilten*).

Nur ein wirklicher Blick in die Herrlichkeit Gottes konnte Worte eingeben wie die folgenden:

„Dort leuchtet nicht die Sonn', nicht Mond noch Sternglanz,
Noch jene Blitze, geschweige irdisch Feuer.
Ihm, der allein glänzt, nachglänzt alles andre,
Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze"**).

„Vor dem die Worte umkehren,
Und das Denken, nicht findend ihn,
Wer dieses Brahmans Wonne kennt,
Der fürchtet sich vor keinem mehr"***).

„Das Unendliche ist Seligkeit. Es gibt keine Seligkeit in etwas Endlichem. Das Unendliche allein ist Seligkeit"†).

Plato betrachtet, ganz wie die geistigen Lehrer Altindiens, Gott als den höchsten Gegenstand der Erkenntnis und sieht alle endliche Schönheit im Lichte der höchsten Schönheit Gottes. „In der Welt der Erkenntnis ist die Idee des Guten die Grenze unserer Forschung und kann kaum noch wahrgenommen werden. Ist sie aber wahrgenommen, so sind wir genötigt, zu schließen, daß sie immer die Quelle alles Glänzenden und Schönen ist." So kann nur ein Mann sprechen, dem das Licht der göttlichen Schönheit in der Seele aufgegangen ist. Und in der Betrachtung der Schönheit erwachen der indische wie der griechische Geist zum Bewußtsein der Unsterblichkeit. Die Gemeinschaft mit dem Höchsten enthüllt uns ein Verhältnis, das zu heilig ist, als daß es in die Schranken des irdischen Lebens eingeschlossen sein könnte. „Nur wer ihn kennt, entrinnt dem Reich des Todes" (Svetasvatara Up. 6, 15; Deussen S. 309). Plato: „Wenn doch der Mensch Augen hätte, um die wahre Schönheit zu sehen, die göttliche, reine, klare und unvermischte Schönheit." „In jener Gemeinschaft, wenn er die Schönheit mit dem Auge des Geistes sieht, dann wird er fähiger ... unsterblich zu werden." Und Emerson, der unter allen modernen Lehrern die Unendlichkeit Gottes am stärksten betont,

*) Mundaka Up. 3, 1,8; Deussen S. 557. Maitra übersetzt die zwei letzten Zeilen) Wenn das Wesen des Menschen durch das heiße Licht der Erkenntnis gereinigt ist, dann sieht er jenen Unteilbaren in der Meditation.

**) Svetasvatara Up. 6,14; Mundaka Up. 2, 2,10; Deussen S. 308. Die Verse stammen nach Deussen aus der Kathaka Up. 5,15.

***) Taittiriya Up 2, 9. Deussen S. 233

†) Chandogya Up. 7, 23; Deussen (S. 185) übersetzt anders: Die Lust besteht in der Unbeschränktheit (Größe), in dem Beschränkten (Kleinen) ist keine Lust; nur die Unbeschränktheit ist Lust.

sagt: „Wir können nicht sagen, Gott sei selbstbewußt oder nichtselbstbewußt, denn wenn wir unser Auge auf jenes hehre Wesen richten, so übersteigt es alle Definitionen und spottet jeder Untersuchung." Kann sich Spencer einen besseren Zeugen wünschen? Aber was sagt Emerson von dem Verhältnis des Menschen zum Unendlichen? „Er sucht Rat bei ihm in seinen Zweifeln, er flüchtet sich zu ihm in Gefahren, er betet zu ihm in seinen Unternehmungen. Es erscheint ihm wie das Angesicht, das der Schöpfer vor seinem Kinde entschleiert." Er hört die tröstende Stimme Gottes in der Anfechtung. Er scheidet von der Betrachtung der universellen Schönheit mit dem Gefühl, daß „sie mehr eine Sache der Ewigkeit ist, als des sterblichen Lebens".

Mit tiefster Dankbarkeit muß es uns erfüllen, daß in dem Brahmo Samadsch Gottsucher aufgetreten sind, deren innere Erfahrungen mit diesen herrlichen Zeugnissen über das Wesen des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott aufs genaueste übereinstimmen. Diese Männer haben durch Wort und Tat uns gezeigt, wie man Frieden und Ruhe bleibend nur in der Vereinigung mit dem höchsten Wesen finden kann, und ihre Lehren haben herrliche Früchte getragen in dem Leben derer, die ihr Wort gehört und angenommen hatten. Die Lieder des Begründers des Brahmo Samadsch, Radscha Rammahan Ray*), die eine neue Epoche in der religiösen Dichtung Bengalens bilden, zeichnen sich durch erhabene Einfachheit des Glaubens aus. Sie sprechen die Vergänglichkeit alles Irdischen aus und mahnen uns, durch alles Endliche hindurch den unendlichen Geist, das Eine, das sich in dem Vielen offenbart, zu suchen. Und dieser zugleich so einfache und so erhabene Glaube war für den großen Mann eine Quelle höchster geistiger Freude. Oft flossen Tränen über seine Wangen, wenn er eines dieser Lieder hörte und in solchen erhöhten Augenblicken umarmte er irgend jemand vor innerer Bewegung. Welche geistige Zucht dieser Glaube über ihn ausübte, sieht man daran, daß für ihn das Gebet eine dauernde Gewöhnung war. Zu Miß Hare sagte er einmal, daß er bete, so oft ihm ein schlechter Gedanke auftauche**).

Nachdem der Gründer gestorben war, hatte der Brahmo Samadsch fast seine Lebenskraft eingebüßt, als Devendranath Tagore ihn neu belebte. Und sein Leben lehrt uns, welche hohe Seligkeit in der Gemeinschaft mit dem Unendlichen liegt. Seine Autobiographie ist ein Werk von einzigartigem Wert und eine der wunderbarsten Erzählungen über auffallende Bekehrungen. Bei ihm geschah dies durch die plötzliche

*) Infolge der englischen Transskription werden diese Namen verschieden geschrieben: Brahmo Somaj, Raja Rammohun Roy, Keshub Chunder Sen, aber so ausgesprochen, wie sie oben im Text geschrieben sind. Anm. d. Übers.

**) Mary Carpenter: Die letzten Tage Rammohun Roy's, Engl. Ausg., 1875, S. 147.

innere Erfahrung von himmlischer Freude und Frieden, durch die sein Herz für alle Zeiten von den Freuden dieser Welt abgezogen wurde. Jahre leidenschaftlichen Suchens folgten, die zuletzt gekrönt waren durch dauernde Gemeinschaft mit Gott. Er war das Werkzeug der Vorsehung, das das geistige Leben des Brahmo Samadsch durch die Lehre von der Gemeinschaft mit Gott bereicherte, eine Lehre, der er für uns noch den stärksten Nachdruck verlieh durch sein Leben, das erfüllt war von langen Zeiträumen stiller Abgeschlossenheit voll tiefer geistiger Seligkeit. In Meditation oder in die Verzückung der Gottesgemeinschaft versunken, vergaß er oft völlig seine Umgebung, oder er wanderte weit von den Wohnungen der Menschen entfernt auf einsamen Bergpfaden, wenn Dunkel die Erde bedeckte. Oder er saß stundenlang im Freien still, unempfindlich für die Strahlen der brennenden Tropensonne. Oder er ging in seinem Zimmer bei Nacht auf und ab, indem er das Wort „Saparyagat“ (Er hat die Welt umkreist bis zu ihren Enden) oder einen anderen von ihm geschätzten Spruch der heiligen Schriften wiederholte. Seine Stimme zitterte vor Bewegung, wenn er das Wort „Rasobaisah“ (Gott ist Süßigkeit) oder Bhumaibasukham (Das Unendliche allein ist Seligkeit) aussprach. Keschab Tschander Sen, den Devendranath Tagore als Geistlichen des Brahmo Samadsch ordinierte, trennte sich nach mehrjährigem Zusammenarbeiten von ihm, weil ihre Ideale in einer bestimmten außerordentlich wichtigen Frage zu weit auseinandergingen. Aber beide waren vollkommen einig in der Überzeugung, daß die Gemeinschaft mit Gott eine Sache ist, die jeder aufrichtige Gottsucher zu erleben hoffen darf und daß sie den Höhepunkt des geistigen Lebens bildet. Die Erlösung, „der höchste Himmel der Seele“, ist nichts anderes als Gemeinschaft mit Gott; vollkommenes yoga, d. h. vollkommene Gemeinschaft mit Gott, ist die Vollendung unseres himmlischen Lebens und unserer geistigen Glückseligkeit. Das sind Worte von Keschab Tschander Sen.

Wie schon gesagt, ist die Überzeugung, daß Gott für den Menschen erreichbar ist, eine Lehre, die fast jede große Religion behauptet hat. Der Glaube, den der Brahmo Samadsch hegt und lehrt, ist, daß Gott für jeden, der ihn sucht, direkt und unmittelbar zu erreichen ist. Es ist die Aufgabe des universellen Theismus, des umfassenderen Glaubens, der jetzt der Welt aufdämmert, die Anschauungen von der Offenbarung von den Schranken frei zu machen, die sie heute bei den auf Tradition und Autorität gegründeten Religionen noch einengen und so die Schranke wegzuschaffen, die fälschlich zwischen Mensch und Gott aufgerichtet wird. Und es ist die erste Pflicht jedes Lehrers des geistigen Theismus, daß er die schwere Last erleichtern hilft, die so lange die Sehnsucht der Menschenseele nach der Gemeinschaft mit Gott bedrückt hat, die

Last der Lehre, daß wir heute die Stimme Gottes nicht mehr so vernehmen können, wie einige wenige Auserwählte sie in vergangenen Zeiten gehört haben, daß wir die göttliche Herrlichkeit nicht mehr so schauen können, wie sie einem Propheten hier oder einem Seher dort vor Jahrtausenden sichtbar war, und daß wir uns deshalb begnügen müssen mit den Berichten jener Männer über das, was sie gehört und gesehen haben. Diesen verderblichen Irrtum hat der Brahmo Samadsch zu widerlegen gesucht nicht bloß durch abstrakte Schlußfolgerungen, sondern durch Zeugnisse gegenwärtiger geistiger Erfahrung. Und ist nicht die Theologie ohne solche Erfahrungen ebenso leer wie Naturwissenschaft ohne wirkliches Studium der Natur? „Ananda-rupam-amritam yadhibhati" (er, der sich als Seligkeit und Süßigkeit offenbart, wörtlich: der das ausstrahlt) — dieser Satz, ein Stück des Glaubensbekenntnisses des Brahmo Samadsch, spricht eine einfache aber absolute Wahrheit aus. Direkte, unmittelbare Selbstoffenbarung Gottes an die Seele — das ist die einzige wirkliche Offenbarung und der einzige sichere Grund des Glaubens. Sie zeigt, wie innig das Verhältnis zwischen Gott und der Menschenseele ist: niemand kann Mittler zwischen Gott und Mensch sein, denn niemand kann dem Menschen näher sein und ihn mit tieferer Liebe umfassen, als eben Gott selbst. Gott ist es vielmehr, der zwischen Mensch und Mensch, wie zwischen Mensch und Natur vermittelt. Wenn wir auch nur Einmal das Bewußtsein seiner Gegenwart in unserer Seele erlebt haben, dann ist uns das Auge geöffnet für das Göttliche in uns wie in allen Dingen außer uns. Jede überlieferte Lehre von diesen Dingen hat nur insofern Wert, als sie den Menschen zeigt, wie sie Gott suchen sollen, und als sie sie mit Mut und Hoffnung erfüllt, die Prüfungen des geistigen Lebens zu bestehen. Wenn es etwas gibt, bei dem wir uns nicht mit fremden Berichten darüber begnügen dürfen, so ist es das Wesen unseres Verhältnisses zu Gott. Wer die unendliche Schönheit sucht, der kann sich nicht damit begnügen, zu hören, was andere empfunden haben, als sie vor ihr standen. Nichts in der Welt, ja nicht einmal die ganze Welt selbst kann ihm das ersetzen. Die weisesten Lehrer haben gesagt: daß wir Gott **in uns selbst** suchen müssen. Die Kathaka Upanishad sagt in der schon angeführten Stelle:

> Den einen Herrn,
> Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
> Der nur hat ew'gen Frieden und kein andrer.

Jesus bezeugt: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch". Devendranath Tagore sagt: In der äußeren Welt sehen wir das Abbild Gottes, sein wahres Selbst können wir nur in unserer Seele erblicken. In der Schönheit der Natur, in der Lieblichkeit eines Menschengesichtes, in den sittlichen Handlungen eines frommen Menschen — überall sehen wir bloß einen

Reflex des göttlichen Wesens. Nur in der Seele ist sein lebendiges Selbst gegenwärtig: hier ist er geoffenbart als der Wahre, der Allwissende, der Unendliche. In der Gemeinschaft mit ihm haben wir ein unmittelbares überwältigendes Bewußtsein der Liebe, der Heiligkeit und der Schönheit als Attributen des göttlichen Wesens. Wir erschließen nicht, wir schauen unmittelbar die Wahrheit, die zu erkennen unser höchstes Streben ist. Ein einziges Wort der göttlichen Stimme zerstreut alle Zweifel und Verzweiflung in Einem Augenblick. „Mein Gott spricht: Ich bin — und alle Zweifel sind gehoben"*). Wenn Ein Blick auf Gott das Herz mit Liebe und Seligkeit durchflutet, dann wird der einfachste Gläubige ein Zeuge der Wahrheit, daß Gott die Liebe ist. In dieser direkten Offenbarung der göttlichen Liebe und in der Entschleierung der göttlichen Schönheit für die menschliche Seele besitzen wir auch den abschließenden Beweis für die Unsterblichkeit; denn es offenbart sich darin ein Verhältnis, das zu heilig ist, als daß es jemals gelöst werden könnte.

Die Wahrheit dieser Offenbarungen ist auch dadurch erwiesen, daß wir sie nicht willkürlich hervorrufen können: wir müssen warten, bis sie kommen. Wenn eine herrliche Vision vorbei ist, dann müssen wir durch ernstes Gebet und durch willigen Gehorsam gegen Gott versuchen, sie wieder herbeizurufen. Daß im innern Leben Ebbe und Flut wechseln, das bezeugen alle Gottsucher und bezeichnen es als eine der größten Prüfungen für das geistige Leben. Es ist geradezu ein hervorragendes Zeichen der Stärke dieses inneren Lebens, wenn wir geduldig warten können, bis die himmlischen Sonnenblicke wiederkehren, die verschwunden sind, nachdem sie für wenige kurze Augenblicke den Weg unseres Lebens beleuchtet haben. Unter welchen Seelenkämpfen haben die Menschen schon nach dem Licht der göttlichen Gegenwart geschmachtet, wenn es verschwunden war, nachdem es ihnen einen Vorschmack der himmlischen Seligkeit geschenkt hatte.

Die Wahrheit dieser Offenbarungen wird weiter dadurch bewiesen, daß sie ein unabweisbares Bedürfnis befriedigen und daß sie die Fülle der Freude und des F iedens mit sich bringen. Heilige Freude hat die Kraft, auch der bittersten Prüfung ihren Stachel zu nehmen, erloschene Hoffnungen wieder zu bcleben und die Welt mit himmlischer Schönheit zu übergießen. Tiefe, überwältigende Freude allein ist imstande, einem Menschen Worte wie die folgenden einzugeben: „Ich weile jetzt weder auf Erden noch im Himmel, ich weile in der höchsten Welt, ich lebe und webe in der Herrlichkeit Gottes. Mein Geist kann die Freude nicht fassen — wie könnten Worte sie aussprechen?"

---

*) Keshab Chander Sen: Asiens Botschaft an Europa.

Aber Beweise von noch höherem Gewicht haben wir in der sittlichen Erhebung, die das Gefühl der Nähe Gottes mit sich bringt. Welche Worte könnten die heilige Freude aussprechen, mit der wir erfüllt sind, wenn wir vor dem Angesichte Gottes stehen? Dann erkennen wir, daß Heiligkeit ein positiver Zustand ist und nicht bloß in der Abwesenheit der Sünde besteht: sie ist für die Seele, was der Duft für die Blüte, was die Strahlen für die Sterne sind. Dann haben wir die Offenbarung von der Einheit des Guten und des Schönen. Das Licht dieser Visionen beleuchtet auch die verborgenen Flecken der Seele und wir fühlen uns gezwungen, nach innerlicher Gerechtigkeit zu ringen. Kein höherer Beweis für die Wahrheit der geistigen Erfahrung kann verlangt oder gegeben werden, als daß wir erleben, wie die sittlichen Ideale erfüllt werden und wie diese Erfahrung eine Kraft wird, unser innerstes Wesen zu reinigen und zu erheben.

Und schließlich stoßen wir noch auf eine wunderbare Tatsache, wenn wir auf die Aussprüche der Gottsucher lauschen: daß unter ihnen eine fast völlige Gemeinsamkeit des Denkens und Fühlens besteht. Jeder denkende Geist muß von der überraschenden Ähnlichkeit der Erfahrung betroffen sein, der sie alle Ausdruck verleihen. Und in welchem Punkte ist diese Übereinstimmung der Zeugnisse auffallender als in dem Ausdruck der unstillbaren Sehnsucht nach dem Unendlichen und der tiefen unaussprechlichen Seligkeit der Seele, wenn sie das Unsichtbare sieht? Die geistigen Sympathien, die da hervortreten, verknüpfen Herzen miteinander, die durch Welt und Leben aufs weiteste von einander getrennt sind.

Hier haben wir Vorzeichen für einen edlen geistigen Theismus, der bestimmt ist, der allgemeine Glaube der Menschheit zu werden. Wohl gibt es, wie schon gesagt, Religion auch ohne Sehnsucht nach dem Unendlichen. Aber der Höhepunkt der Religion zeigt sich erst in dieser Sehnsucht, und eine Religion, die keinen Versuch macht, sie zu erfüllen, kann nicht die allgemeine sein. Denn die allgemeine Religion muß mindestens auf der Höhe der höchsten tatsächlichen Erfahrungen der Seele stehen, sie muß die tiefsten Bedürfnisse der menschlichen Seele befriedigen, sie muß uns befähigen, das beste zu erkennen und zu empfinden, was Menschen erkannt und empfunden haben. Es ist ein Gesetz unseres Geistes, daß wir nach dem höchsten streben müssen, das für uns erreichbar ist. Und die höchsten Höhen hat die Menschenseele erstiegen und die tiefste Seligkeit hat sie empfunden in der Gemeinschaft mit dem Unendlichen.

(Übersetzung.)

Die Botschaft des modernen Indiens.

Von Professor *J. L. Vaswani*, M. A., Universität Bombay, Karachi College.

Hat Indien wirklich eine Botschaft für die Völker des Westens oder gar für die Welt überhaupt? Es gibt Leute, die uns glauben machen wollen, Indien habe zu allen Zeiten in einem phantastischen Märchenreich gelebt und man könne ebensowenig von ihm eine lebensvolle Botschaft für die Welt erwarten als von der Sonne, daß sie im Westen aufgehe.

Ich möchte gleich zu Anfang dieser Anschauung widersprechen: wäre sie wahr, so wäre die Entwicklung der Idee auf die Ufer des Mittelmeeres beschränkt.

Meine Schwestern und Brüder: ich glaube, daß Indien der Welt einen geistigen Dienst leisten kann. Der Geist Gottes hat von den ältesten Zeiten an in Indien sich bezeugt. Der indische Geist hat von jeher eine zusammenschauende und intuitive Kraft besessen und das indische Bewußtsein hat alle seine Spekulationen auf dem Altar des Ewigen, des All-Einen, des **Atman** niedergelegt. Die Idee des Atman liegt der indischen Kunst und Philosophie, der weltlichen und geistlichen Poesie zugrunde.

In den Augen der Welt hat Indien niemals viel gegolten, aber es blieb seiner Weltidee, dem inneren Gottesbewußtsein treu. Seine Spezialität war die Geistigkeit, es hat stets das Nicht-Selbst dem Selbst untergeordnet und in den verschiedensten Formen die alles beherrschende Stellung des unsichtbaren Selbst verkündigt. Der Grieche sah die Teile in dem Ganzen, der Inder sah das Ganze in den Teilen. Das Auge des Griechen durchdrang die symmetrischen Verhältnisse der Dinge, erkannte das Recht der Individualität und hinterließ der Welt die griechische Kunst und Philosophie. Der Inder erschaute das Unendliche, das Göttliche, das Allgemeine und entwickelte das System des Yoga, die sozialen Regeln des Dharma und eine Religion der Gemeinschaft. Innerlichkeit war das Merkmal des Rischi: er hieß „der Seher", weil er das Weltgeheimnis von innen heraus erschaute. Im Vedischen Zeit-

alter sang er von dem „Einen, das die Weisen mit vielen Namen nennen", von dem „Einen Sein, in dem wir alle weben, leben und sind". Im Zeitalter der Upanischaden redete er von demselben Grundgedanken, von der Idee des Atman, der allem seienden immanent ist. So lesen wir in einem Verse: „Der im Menschen wohnt und der in der Sonne wohnt, sie sind ein und derselbe." In einem andern Verse wird der Atman gefeiert als „das Auge des Auges, das Ohr des Ohres, der Geist des Geistes, das Leben des Lebens".

So wird Gott vorgestellt nicht als etwas dem Universum fremdes, nicht als das „Anderssein" der Natur, sondern in innerster und ewiger Einheit mit Natur und Mensch. Einer Ihrer Gelehrten, Professor Deussen, hat mit Recht gesagt, daß die alten Rischis „die tiefste und unmittelbarste Einsicht in das letzte Geheimnis des Seins gehabt haben".

Ebenso spricht das Buch, das wie kein anderes die Bibel Indiens genannt werden darf, die Bhagavad-Gita, von dem Einen, in dessen Gegenwart alle Dinge glänzend und geheiligt werden, weil man sie in dem heiligen Kreis eines leuchtenden Geheimnisses liegen sieht, des Geheimnisses, das Gott selber ist.

Dieselbe Weltidee erklingt in den Liedern und Sprüchen der indischen Lehrer im Mittelalter. Nanak, der Apostel der Harmonie, Ramdas und Ramanand, Kabir, Farid, der mohammedanische Mystiker, Mirabhai, die Königin der Schönheit, krank an der Liebe Gottes, Sardas, Tulsidas, der Schöpfer von Dichtungen, die denen Goethes und Shakespeares an poetischem Wert gleich, an mystischem Gehalt überlegen sind, Tuka Ram, Chaitanya, der Philosoph — alle diese und noch viele andere Mystiker Indiens zeugen von dem Ringen des indischen Geistes nach dem Ewigen und Unsichtbaren.

Und auch das heutige Indien, behaupte ich, hat eine Botschaft für die Welt und für das Abendland. Die Dienste, die das Abendland Indien geleistet hat, sind bekannt, aber wenige wissen, daß auch umgekehrt Indien dem Westen etwas zu bieten hat: es öffnet ihm die Quellen der Inspiration, die die Welt heute braucht. Wer einige indische Städte gesehen hat und nun das heutige Indien zu kennen glaubt, weil er den scharfsinnigen Skeptizismus der Gebildeten, die tiefe Unzufriedenheit vieler mit dem Volksglauben, den verhüllten Agnostizismus oder gar den angriffslustigen Atheismus einiger heutiger Inder gesehen hat — der hält sich an den Schein, nicht an das Sein, der weiß nichts von den **neuen Kräften**, die im heutigen Indien verborgen sich regen und es in der Stille vorbereiten für einen Dienst an der Welt im zwanzigsten Jahrhundert.

Diese Botschaft an die Welt ist der „Neue Bund" (*New Dispensation*), der **Brahmo Somadsch**, und ihr Grundgedanke ist die Wahrheit, daß Gott der sich selbst offenbarende Geist ist.

I.

Gott selbst, nicht Bücher oder Kirchen, nicht Glaubensformeln oder Religionsgebräuche, nicht Gedankensysteme oder Philosophenschulen — er selbst ist der Grund unseres Glaubens. Den Ewigen, den die Philosophen das Absolute nennen, verehren wir als das **Unmittelbare.** Er ist nicht eine ferne Gottheit: sein Leben flutet in unsere Seele herein oder mit den Worten Keschab Tschandra Sens: „Der Herr, der in unserer Mitte wohnt, ist keine tote Gottheit, sondern der lebendige Gott der Vorsehung.“ Der Ewige ist der Unmittelbare, und dies führt uns zu der Wahrheit, daß er der **Antaratma,** der in der Seele wohnende ist. Manche Philosophen haben ebenso unfromm als unverständig gesagt, Gott sei als das beziehungslose Absolute fern von allem Endlichen. Der Brahmo Somadsch dagegen redet von dem geheimnisvollen Ineinander des Unendlichen und des Endlichen. Gott ist weder das kalte, unfruchtbare Sein der abstrakten Ontologie, noch die ruhende Substanz der mittelalterlichen Theologie. Ein Absolutes, das keine Beziehung zum Endlichen haben könnte, wäre ein ärmliches, starres Wesen, das höchstens Mitleid erregte, wie der an den Fels geschmiedete Prometheus. Gott ist Geist und deshalb **sich selbst offenbarende Wirklichkeit.**

Die Selbstoffenbarung Gottes in dem heiligen Kreis des Bewußtseins der Seele — das ist die erste und grundlegende Botschaft des Brahmo Somadsch.

Unsere Religion ist keine Religion des Glaubensbekenntnisses, sondern eine persönliche Religion, kein Dogma, sondern Erfahrung, keine von außen anbefohlene Lehre, sondern persönliche Gotteserkenntnis. Das Gottesgefühl ist das Wesen des religiösen Lebens. Solange wir nicht in unmittelbarer Berührung mit Gott erwacht sind zu der mystischen Empfindung, daß er nicht bloß **bei** uns, sondern **in** uns ist, solange haben wir das offenbare Geheimnis der Religion noch nicht erfaßt. Deshalb ist es falsch, wenn Professor Wilhelm Herrmann sagt: „Die Kirche muß die mystische Gotteserfahrung für eine Illusion erklären,“ und anderswo: „Wir sind deshalb Christen, weil wir in dem Menschen Jesus auf eine Tatsache gestoßen sind. die unvergleichlich inhaltvoller ist als die Gefühle, die in uns selbst aufkommen.“ Herrmann übersieht dabei, daß wir, um Christus zu kennen, erst irgend eine unmittelbare Erfahrung Gottes in unserer Seele haben müssen, ob wir das nun Gefühl oder Bewußtsein nennen. Deshalb darf nichts, weder Kirche noch Glaubensbekenntnis, kein Prophet, kein Engel und kein Mensch als Scheidewand zwischen die Seele und den Höchsten treten. Als Hilfsmittel zu einem höheren Leben können diese alle wertvoll sein, aber als Autorität dürfen sie für die Religion nicht gelten.

Der Sitz der Autorität ist im Innern der Seele; der Mittler für alle ist Gott selber, zwischen ihm und seinen Anbetern bedarf es keines Mittlers. „In **seinem** Lichte sehen wir das Licht."

Wenn ich dies sage, so übersehe ich keineswegs, was Kleutgen eingewandt hat: er glaubt dem menschlichen Intellekt keine unmittelbare Erkenntnis Gottes zuschreiben zu dürfen. Gewiß ist etwas Wahres an diesem Einwand, und unsere Stellung wird deutlicher werden, wenn ich zeige, in welchem Sinne auch wir das tun, wobei freilich alles auf die Worte „Intellekt" und „Erkenntnis" ankommt.

Unser Theismus ist „persönlich:" nicht der Intellekt allein, sondern die ganze Persönlichkeit des Menschen, Vernunft, Wille, Gewissen und Herz müssen die Selbstoffenbarung Gottes aufnehmen. Der Dogmatismus hat uns einen wertvollen Dienst geleistet: er hat den Lebenswert der Wahrheit aufgezeigt und ebenso den Irrtum des anmaßenden Intellektualismus. Mit der Logik können wir die Wahrheit nicht erjagen, die Wirklichkeit wird nicht durch die bloße Vernunft erreicht. Zur Berührung mit Gott braucht es mehr als das, was die Psychologie des Ostens **Manas** nennt: es gehört dazu die Fähigkeit des Gebetes, der Einfluß des Gewissens, das Wirken der opfernden Liebe: Intellekt, Gewissen, Herz und Wille, nicht der Intellekt allein, müssen tätig sein, um die mystische Erfassung Gottes möglich zu machen.

Häckel nennt den Weltgrund „die unendliche Summe aller natürlichen Kräfte, bei der von irgend einer Vorstellung von Persönlichkeit keine Rede sein kann". Aber der Gott unseres Glaubens ist nicht die Summe aller Kräfte der Natur, sondern ihre Quelle, der Mittelpunkt, von dem sie ausstrahlen, und deshalb ist er mehr als sie. Er ist die Kraft und der Wille, der alle Kräfte zur Einheit zwingt. Er ist das Sat-tschidanandam, die Synthese von Sein, Bewußtsein und Seligsein.

Er ist der Geist der Liebe. Diese ganz mystische und zugleich ganz praktische, tiefe, lebenschaffende Wahrheit von der erlösenden Liebe des Gottesgeistes hat die Kirche des Brahmo Somadsch von einem Ende Indiens zum andern gepredigt.

Die Religion wird oft bezeichnet als das Aufstreben des Menschen zu Gott. Aber damit ist nur ein Moment des religiösen Bewußtseins ausgesprochen, und das zweite darf nicht übersehen werden: **der Zug des Geistes nach abwärts.** Der Mensch sucht Gott — aber auch Gott sucht den Menschen. In der Tat würde der Mensch Gott nicht suchen, wenn Gott nicht schon bei ihm und in ihm wäre. Das Streben des Menschen nach dem Absoluten ist schon die Wirkung der unendlichen Liebe. Professor Sidgwick sagt mit feinem Verständnis für das Leben der Seele: „Der Theismus ist der Glaube, daß es eine fühlende Seele des Universums

gibt, die das Wohl jedes einzelnen Menschen will und alle Ereignisse seines Lebens zu seinem Besten lenkt."

Religion ist die Erkenntnis der göttlichen Vorsehung. Der Gedanke der rettenden Liebe Gottes ist in unserer geistlichen Literatur oft bildlich ausgedrückt in der Bezeichnung Gottes als „Mutter". Die Strenge und Gesetzlichkeit der in den kirchlichen Einrichtungen verkörperten Religion findet freilich nichts von ihrem Wesen in dieser Auffassung Gottes wieder. Aber des Inders Herz fühlt sich zu dieser Muttervorstellung ganz besonders hingezogen. Der Inder hat volles Verständnis für die Empfindungen, die jenes Rabbi Herz erfüllten, als er beim Anblick der Fußtapfen seiner Mutter aufstand und ausrief: „Hier naht die Majestät des Ewigen." Dem Inder erscheint der Muttername als der höchste aller irdischen Namen, höher als jede vom Mann hergenommene Bezeichnung. An dem Worte „Ma", Mutter, hängen für ihn zahllose Gedankenassoziationen: die Heiligkeit des Heims, die Frömmigkeit des Lebens, die zarten Gefühle des religiösen, zu Gott aufstrebenden Lebens — all das ruft ihm der Muttername ins Bewußtsein, denn alle diese Empfindungen haben aus der Idee der Mutter ihren reichsten Inhalt gewonnen.

Gott ist das Mutterherz des Alls: der Ewige spricht zu jeder Seele. Je stärker das Sündenbewußtsein wird, desto stärker empfinden wir auch das Bedürfnis nach einer göttlichen Mutter, deren nie endende Liebe die Heimat der irrenden Seele ist, wenn sie von den angreifenden Mächten des Übels verfolgt wird.

Nitzsche hat einmal gesagt, der Atheismus gebe Frieden. Allerdings, aber es ist der Friede des Todes, ein Friede, der das Bewußtsein der Sünde einschläfert. Und die Sünde ist doch eine furchtbare Wirklichkeit, und es ist nur zu begreiflich, daß gerade die edelsten Naturen von tiefster Ruhelosigkeit über ihre Sünde gequält wurden. Die laute Stimme, mit der das Gewissen uns Vorwürfe macht, kann in normalen Seelen nur durch das Bewußtsein von Gottes rettender Liebe übertönt werden. Deshalb ruft der Mensch nach einem Evangelium der Erlösung, und wer an innerem Leben wächst, der fühlt immer stärker die Sehnsucht nach der Liebe Gottes.

Das Abendland, das sich so lange um „Heilsordnungen" gesorgt hat, so lange von den Dogmen der „Erbsünde", der „ewigen Verdammnis", der „Prädestination", des „persönlichen Teufels" gequält worden ist, das Abendland braucht diese Wahrheit nötig, die Wahrheit von der erlösenden Liebe Gottes.

Es heißt, die alten Juden hätten solche Ehrfurcht vor dem Ewigen empfunden, daß sie den Namen Jehovas nicht auszusprechen wagten. Ich weiß nicht, ob das wahr ist: aber wenn heute jemand beständig in dieser Stimmung lebte, so würde ich ihn nicht rühmen, sondern bemit-

leiden. Dieses Gefühl der grenzenlosen Erhabenheit Gottes kann wohl eine vorübergehende Empfindung unserer Seele sein, aber es muß bei dem innerlichen Fortschreiten der Seele sich auflösen in etwas Höheres, als bleibende Stimmung wäre es nur das Zeichen eines mangelnden Glaubens an die allmächtige Liebe: — denn der Allheilige und Allreine ist auch der Allliebende. Befleckt mit der Sünde, nahen wir uns doch zu dem Allliebenden, denn als das Mutterherz des Alls steht der Ewige in einem gütigen Verhältnis zu jeder Menschenseele. Wie die göttliche Gnade jeden Sünder sucht und als geistige Kraft in jede Seele einströmt — von dieser Tatsache, das bin ich überzeugt, wird die Religionspsychologie im Laufe unseres Jahrhunderts ein reiches Zeugnis ablegen.

Das bewußte wie das unbewußte Leben steht in täglich sich vertiefender Berührung mit der unendlichen Liebe Gottes. Diese Liebe atmet Segen über uns, sie sieht mit erlösender Heiligkeit auf uns und spricht in Tönen des ergreifendsten Mitgefühls zu uns: sie will das niedrige und tierische in uns zu hohem und würdigem umgestalten, sie will unsere von der Sünde befleckten Seelen verklären, sie will den Menschen neuschaffen, das göttliche Ebenbild in ihm wiederherstellen zur vollen Schönheit eines Kindes Gottes und des Lichtes.

Lassen Sie mich in Kürze einige wichtige Folgerungen aus dieser neuen Gottesauffassung ziehen. Die Lehre von der Selbstoffenbarung Gottes innerhalb der Menschenseele enthält auch die weitere Wahrheit, daß die Religion zum **Wesen** des Menschen gehört. Sie ist nicht bloß ein Accidenz des menschlichen Lebens, sie gehört zum innersten Bau und Wesen der Seele. So ist sie gleichzeitig geoffenbart und natürlich. Sie ist natürlich: denn sie ist aufs vollkommenste mit der Menschennatur verwoben; der natürliche Schrei des Herzens ist Gott, das Herz gravitiert nach dem Mutterherzen. Die Religion ist geoffenbart: denn sie ist das Leben Gottes in der Seele des Menschen, sie ist der Punkt, in dem das Aufsteigen des Menschen zu Gott und das Herabsteigen Gottes zum Menschen sich begegnen. Die Wirklichkeit der Religion bewährt und beweist sich in dem Maße, als die Seele den göttlichen Willen erfaßt im Imperativ des Gewissens, in den Intuitionen der frommen Vernunft, im Bewußtsein der Sünde und in dem Zug des Herzens zum Allliebenden. Es besteht eine prästabilierte Harmonie zwischen Gott und der Menschenseele, und deshalb können wir vom Brahmo Somadsch die Anschauungen der Theologen des Abendlandes nicht teilen, die, noch immer befangen in Mittelalterlichkeit, eine scharfe Trennung von natürlicher und geoffenbarter Theologie behaupten. Aus demselben Grunde verwerfen wir auch die vielen Erklärungen des Wesens der Religion, die die abendländischen Denker vorbringen. Ribot löst in seiner „Psychologie des Gefühls“ die Religion auf in die Furcht vor dem Unbekannten.

Aber wir behaupten, daß die Furcht allein niemals den Glauben an das Unsichtbare hervorruft.

In Wirklichkeit ist die Religion keineswegs Furcht vor Gott, sondern die persönliche Antwort auf die Selbstoffenbarung des Geistes. Die Religionspsychologie braucht ihr Objekt nicht auf einem fremden Gebiet zu suchen: das religiöse Gefühl hat seine Wurzel in der Psyche selbst. Wer den Bau der Seele richtig durchforscht, der sieht, daß es für die Seele vollkommen natürlich ist, Gott zu antworten. Wie der Stern zum Stern hinüberglänzt, wie die Flamme aufwärts strebt, so erhebt sich die Seele aufwärts zu Gott in Streben und in Liebe.

Einige abendländische Denker haben in der Religionspsychologie große Verwirrung angerichtet, weil ihnen die mystische Gotteserfahrung fremd war. **Spencer** sieht den Ursprung der Religion in der Deutung der Träume durch den primitiven Menschen; **Ribot** löst die Religion in Furcht auf; **Feuerbach** — dessen „Wesen des Christentums" ein so groteskes Mißverständnis der Religion enthält, daß ich nur bei Nietzsche eine Parallele dazu finde — Feuerbach will uns glauben machen, die Religion verdanke ihren Ursprung der Tatsache, daß der Mensch seine eigenen Wünsche fälschlich personifiziert habe; **Gruppe** belehrt uns, daß der Ursprung der Religion in der Selbstsucht liegt.

Man denke ferner an die zahllosen gelehrten Streitigkeiten über das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen. Der eine Denker sagt, das Unendliche sei die bloße Verneinung des Endlichen, ein anderer meint, es sei ganz unbekannt, ein dritter fügt hinzu, es sei auch unerkennbar, ein vierter nennt das Unendliche die Null der Gedankenwelt, ein fünfter erklärt es für das Irrationale in der Metaphysik, ein sechster sagt, es sei einfach eine Abstraktion vom Endlichen, ein siebenter nennt das Unendliche eine bloße theologische Falle und so weiter und so weiter.

All diese Behauptungen leiden an dem Mangel einer persönlichen Erfahrung von dem, um das gestritten wird, alle übersehen die Tatsache, daß das Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen kein bloß gedachtes, sondern ein wirkliches ist, so eng, daß das Endliche ohne das Unendliche überhaupt nicht da wäre. Gott ist die Substanz aller Subjekte und das Subjekt aller Substanzen, und das Endliche ist und wirkt nur, weil es sein Sein in ihm hat, in dem selbst subsistierenden, sich selbst offenbarenden Einen. Das Unendliche ist keine Negation, sondern zugleich die Erfüllung und die Grundlage des Endlichen.

Wenn wir erst die Erkenntnis des Wesens der Religion gewonnen haben, dann verstehen wir auch, welches der wahre Beweis für das Dasein Gottes ist. Die sogenannten „Gottesbeweise", wie wir sie in den abendländischen Büchern über natürliche Theologie finden, sind sinnlos und wertlos, wenn man sie nicht versteht als eine freilich unvollkommene

Darstellung der doppelseitigen Tatsache, die wir in unserer persönlichen Erfahrung erleben: der Bewegung unserer Seele auf Gott zu und der Bewegung Gottes auf unsere Seele zu. Diese Tatsache ist der einzig zuverlässige Beweis für die Religion.

In einem unserer Bücher ist das so ausgedrückt, daß der einzige Gottesbeweis in dem Zeugnis des Atman liegt. Und hat nicht Christus dasselbe gelehrt, wenn er sagt: „Fleisch und Blut haben dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel!“ Die Religion ruht auf dem inneren Zeugnis: wer das nicht besitzt, der kann wohl Theologie studieren, aber das Geheimnis der Religion wird sich ihm nicht entschleiern. Wer aber dieses Zeugnis besitzt, der steht auf festem Grunde und statt über die Fortschritte der Naturwissenschaften und die Entdeckungen der historischen Kritik besorgt zu werden, begrüßt er alle Wissenschaft und Gelehrsamkeit als Freunde der heiligen Sache des Glaubens.

Mit gutem Grunde sprechen wir im Brahmo Somadsch von unserem Glauben als von der „Wissenschaft von Gott“. Die Theologen des Abendlandes haben viel unter dem sogenannten Konflikt zwischen Wissenschaft und Glauben gelitten. Aber zwischen beiden besteht gar kein Konflikt, sondern eine wesentliche Harmonie. Der Konflikt besteht in Wirklichkeit nicht zwischen Wissenschaft und Religion, sondern zwischen der naturalistisch verstandenen Wissenschaft und der Religion und ebenso zwischen der dogmatisch verstandenen Religion und der Wissenschaft, mit anderen Worten zwischen Naturalismus und Religion, sowie zwischen Wissenschaft und Aberglauben — auf keinen Fall also zwischen wirklicher Wissenschaft und wirklicher Religion.

Die Worte Rivarols sind tief wahr: „Gott ist die Erklärung der Welt und die Welt ist der Beweis für Gott.“ Die Lehre von Gott als dem sich selbst offenbarenden Geist enthält in sich auch die Bejahung der **Immanenz Gottes.** Die dogmatische christliche Theologie dagegen hat seit lange das Credo des Supranaturalismus aufrecht erhalten.

Heute ist, das behaupte ich, die Zeit gekommen, die Kategorien des Supranaturalismus durch die des Spiritualismus zu ersetzen. Gott ist ein Geist — und deshalb ist er in dem ganzen Gebiet unserer Erfahrung immanent. Das bedeutet aber nicht, wie Dr. Mac Taggart in Cambridge es auffaßt, daß Gott sozusagen eine Vereinigung vieler Seelen sei. Mit diesem Pluralismus hat unser theomonistischer Glaube an die Immanenz des selbstbewußten, selbstwollenden und sich selbst offenbarenden Geistes nichts gemein. Der immanente Gott ist persönlich — als kosmische Persönlichkeit — das ist die Wahrheit, die der Pluralismus allein fordert. Der persönliche Gott ist immanent — als einwohnender Geist —

das ist die Wahrheit, die die abendländische Theologie heute betonen und erfassen muß.

Gott ist immanent in der Seele — gewiß, aber er ist auch immanent in der Außenwelt. Die Selbstoffenbarung Gottes erstrahlt zuerst und grundlegend in der Menschenseele — aber sie erschöpft sich nicht in diesem Bereich, sie erstreckt sich ebenso auf Natur und Kultur. Der Geist Gottes ist immanent im Leben der Seele, im Verlauf der Natur und im Gang der Geschichte. Gibt uns diese Anschauung nicht einen ganz neuen Blick über die Welt? Wenn Gott in der Natur immanent ist, dann ist die Natur nicht seelenlos, sondern die wahre Erscheinung des Ewigen. Dann sind die Wellen des Flusses und das Säuseln der Blätter und alle Wunder der Natur ein Sichzeigen des Einen Geistes. Dann haben wir die Vision des Einen, der in allem ist: seines Lichtes in der Sonne, seiner Schönheit im Mond, seines Lächelns in den Sternen, seiner Herrlichkeit in den schneebedeckten Gipfeln, seines Segens in der erglühenden Rose, seines Fühlens im Sang des Vogels — seiner Liebe in allem.

Einer der neuaufgefundenen „Sprüche Jesu“ legt diesen Gedanken dem Meister selbst in folgender Form in den Mund: „Wer sind die, die uns zu dem Reiche hinziehen, wenn das Reich im Himmel ist? Die Vögel in der Luft und alle Tiere unter der Erde und auf der Erde und die Fische im Meer — die sind es, die uns hinziehen.“ Und ein anderer von diesen neuen Sprüchen sagt: „Hebe den Stein auf — und du wirst mich finden; spalte das Holz — und ich bin dort.“

Die idealistische Deutung der Natur von der Voraussetzung aus, daß Gott die Weltseele ist, das Hiranyagarbha der indischen Theologie, wird der Psychologie des Abendlandes einen ganz neuen Aufbau und seiner Naturwissenschaft einen neuen Antrieb geben. Die Natur ist uns nichts „fremdes“, sie ist kein unvereinbares „anderes“. Die Gesetze, die wir entdecken und die Kräfte, die wir unterscheiden, das sind nicht Geheimnisse, die wir erobern, sondern Offenbarungen, die uns die Seele der Natur enthüllt in jenen Augenblicken weiser Passivität, in denen allein geduldige Untersuchung und wahrheitsliebendes Verständnis möglich ist.

Auch die Psychologie der Sinneswahrnehmungen kann diese neue idealistische Weltauffassung der Welt freudig begrüßen. Jede Wahrnehmung ist der Treffpunkt — ich möchte am liebsten sagen der heilige Ehebund — zwischen Subjekt und Objekt. Nicht bloß das Subjekt ist aktiv, in seinen Kategorialfunktionen, sondern auch das Objekt ist aktiv, indem es das Subjekt durch die Eindrücke, die es ihm gewährt, reizt. Alle Wirklichkeit hat in höherem oder geringerem Maße Teil am Selbst und in der Wahrnehmung sucht das Objekt das Subjekt,

damit eins im andern und durchs andere sich voll verwirkliche. Diese Anschauung erläutert uns den geistigen Dienst, den die Natur uns leistet und den in neuerer Zeit Goethe, Wordsworth, Shelley und Browning so beredt geschildert haben. Kinder des Geistes: denket an die stummberedten Perioden des Naturlebens, denket an die Größe und Herrlichkeit ihrer Entwicklung, ihrer Sonnenaufgänge, ihres Sternenleuchtens, ihrer Musik und Melodie und all ihrer von Weisheit durchwobenen Wunder — und dann beugt euer Haupt in demutsvoller Verehrung und grüßet sie als den Engel des Herrn, der den Willen des Alten der Tage ausrichtet. Schön sagt eine unserer heiligen Schriften: „Die Welt ist sein Leib und all ihre Herrlichkeit strahlt durch sein Licht."

Der Fehler, den der Agnostizismus begeht, ist leicht aufzudecken. Wer von Gott nichts weiß, der kann logischerweise auch von der Welt nichts wissen, denn der Wesenskern der Seele, der Natur und der Geschichte ist Gott. Gott ist in Wirklichkeit nicht das Unbekannte, sondern das zu Erkennende, nicht das Beziehungslose, sondern der Geist, der in unendlicher Liebe die persönliche Beziehung zu uns schafft, indem er sich offenbart. Davon reden unsere Lieder und unsere ganze religiöse Literatur.

Wenn wir Gott den sich selbst offenbarenden Geist nennen, so liegt unter anderem darin auch das, daß Gott an der Welt lebendigen Anteil nimmt: in der göttlichen Immanenz liegt, wie mir scheint, die Gewähr einer endlichen Lösung des Problems des Übels. Gott lebt in dem dynamischen Fluß der Dinge. Er lebt im Bewußtsein der Seele, und diese immerwährende Gegenwart und Vorsehung Gottes gibt uns die Sicherheit, daß Leiden und Sünde nicht bleibende Elemente im Leben der Welt sind, daß das Übel kein wesentlicher Bestandteil der Weltökonomie ist. Das letzte Wort der Entwicklung ist Friede, Seligkeit, Gott schauen. Glaubst du wirklich, daß die allmächtige Liebe einer endlichen Niederlage entgegengeht? Gott ist selbst beteiligt an dem Streit der Welt — und er lädt jeden zur Mitarbeit ein, daß der Tag bald komme, an dem die Welt die Krone der Schönheit, Liebe und Wahrheit tragen wird.

Ich brauche wohl nicht zu sagen, daß wir vom Brahmo Somadsch all das theologische Gerede vom „Höllenfeuer" als bloßen Aberglauben ansehen, weil es eine Beleidigung der unsterblichen Liebe des allmächtigen Gottes wäre. Wir glauben, daß jede Seele die Bestimmung hat, mit der Seele des Vaters in Gemeinschaft zu treten und in ewigem Leben endlos zu wachsen.

Die Anschauung, daß Gott sich selbst offenbarender Geist ist und in erlösender Verbindung mit jedem Menschen steht, enthält auch zugleich die Anerkennung des **unendlichen Wertes der Seele.** Jede Seele

ist heilig und ist dazu bestimmt, eine Behausung Gottes zu sein, ein Zentrum seines Lebens, denn sie ist berufen, Mitarbeiter des göttlichen Willens zu werden.

Die Kirche des Brahmo Somadsch ruht auf dem Grundsatz der Bruderschaft, nicht der Priesterschaft. Wir verwerfen den Gedanken einer „Ursünde", ebenso alle Vorurteile der Farbe und der Kaste, der Glaubensbekenntnisse und der hergebrachten Gebräuche, des Standes und der Rasse: wir betrachten jeden Menschen als geboren aus dem Geiste und vertrauen deshalb auf ein gutes Schicksal für ihn in diesem und in jenem Leben, schon weil wir Gott als den obersten Freund und Erzieher der Menschheit ansehen. Einer der obersten Grundsätze unserer Kirche heißt: „Befreie den Geist"; ihre Lehre war von Anfang an, daß die Religion nicht auf der Überlieferung, sondern auf der Wahrheit ruhen müsse. Der Glaube muß die Wohnungen verlassen, die frühere Zeiten für ihn eingerichtet haben. Nichts menschliches ist unfehlbar, kein Buch, keine Kirche, kein Mensch: im Kampf um die Wahrheit muß jeder bei dem bleiben, was ihm sein eigenes Selbst sagt. Und wenn man euch verfolgt, ihr Kinder der ewigen Wahrheit, wenn die Menschen euch ihre alten Dogmen aufzwingen wollen, dann bleibet fest bei dem, was der Geist der Wahrheit euch mitteilt. Seid kühn genug, in euren Gedanken nur den höchsten Antrieben eurer Persönlichkeit zu folgen, haltet fest an eurer Individualität und an eurem Recht eigenen Urteils, lasset euch nicht unter das knechtische Joch alter Gebräuche und Glaubensbekenntnisse fangen und seit eingedenk, daß Religion soviel ist als Freiheit, und Wahrheit nur ein anderer Name für Gott.

Das religiöse Ideal unserer Kirche ist Freiheit und Gemeinschaft im Glauben. Die Glieder unserer Kirche sind auf keine Dogmen verpflichtet, jedes hat Freiheit des Denkens. Nur eine Bedingung gilt für alle: **sie müssen streben nach höherem Leben,** nach dem Leben in Gott. Unser Somadsch ist eine Bruderschaft, die jedem offensteht, der neben aller Treue zu den religiösen Anschauungen seines eigenen Bewußtseins Zeugnis davon ablegt, daß er ein Leben in Gott lebt.

Meine Schwestern und Brüder! Wir sind gering an Zahl, wir sind nicht organisiert, unsere Arbeiter sind arm — aber unsere Stärke ruht in dem heiligen Grundsatz der Freiheit neben der Brüderlichkeit, des hohen Strebens neben der Selbstaufopferung. Und so arbeiten wir dafür, daß Indien wieder einmal die Weisheit eines höheren Lebens den Menschen verkündige, die der Systeme und Spekulationen der Vergangenheit müde sind, aber auf eine Religion harren, die die mystische Vereinigung Gottes mit dem Menschen predigt und doch das heilige Recht der Geistesfreiheit wahrt, eine Religion, die gleichzeitig Gott und die Menschheit, den wahren Sohn Gottes, verehrt.

Immer stärker empfinde ich, daß die Botschaft von dem sich selbst offenbarenden Geist eine Notwendigkeit für die Theologie und das Leben des Westens ist. Und daß ein starkes Bedürfnis nach einem Neubau der christlichen Theologie vorliegt, das werden wenige mehr bestreiten wollen. Schon vor Jahren hat Carlyle in seinem Sartor Resartus diesen Ruf erschallen lassen. Er sagt dort, die alten hebräischen Gewänder der christlichen Theologie seien heute abgetragen und passen nicht mehr in unser Zeitalter. Matthew Arnold klagte, daß der alte Glaube entschwunden sei. Der Bischof von Winchester begründete vor zwei Jahren in einer Rede vor Freunden des pan-anglikanischen Kongresses die Notwendigkeit eines solchen Neubaues mit der Gefahr einer bevorstehenden Katastrophe des Glaubens. Der kongregationalistische Prediger Dr. Forsyth sagte zur selben Zeit, der heutige Konflikt in der Kirche sei für die Christenheit gefährlicher, als irgend ein Streit seit dem zweiten Jahrhundert und der Kampf der Reformation erscheine dagegen unbedeutend, denn um was heute gekämpft werde, das sei der historische Charakter des Christentums. In ähnlichem Tone spricht Campbell: „Jeder fühlt die Unsicherheit, die seit etwa zwanzig Jahren in der Kirche beständig zunimmt: die Trennungslinien zwischen dem Alten und dem Neuen werden immer schärfer und tiefer und die Kluft erweitert sich fortwährend.“

Von allen Seiten hört man den Ruf nach einem Neubau der religiösen Gedankenwelt. Der Westen ist der Probleme und Welträtsel müde, die ihm das überlieferte und kirchliche Christentum aufgab und ruft nach einer neuen Lösung, nach einem Evangelium, das seine Seele sättigen kann, indem es gleichzeitig dem Gesetz Christi und dem Bewußtsein der Neuzeit genug tut.

Diese Lösung hat das moderne Indien dem Westen zu bieten. Sie setzt eine Theologie des modernen Bewußtseins an die Stelle der überlieferten Dogmatik der Kirche. Sie zerbricht das Joch des Buchstabens, das solange auf allen höheren Gedanken Europas gelastet hat. Sie ist die Lösung des Problems, wie man, um mit Sir Oliver Lodge zu reden, „die Grundlagen und das Wesen des religiösen Glaubens in der Terminologie der göttlichen Immanenz ausdrückt.“ Sie entschleiert zugleich das innere und wahre Wesen der Natur, das selbst ein Tyndal, ein Huxley und ein Häckel nicht gefunden haben. Sie zeigt die Einheit der Welt auf. Sie läßt uns in der Wissenschaft die Offenbarung Gottes und in der Religion die Wissenschaft von Gott erkennen. Sie weiht die Kultur dem Glauben und beide zusammen der Wahrheit, und indem sie die Welt aus Gott erklärt, gibt sie jene neue Synthese von Kultur und Religion, nach der die Menschheit sich so lange gesehnt hat.

Und diese neue Gottesidee wird uns auch eine neue Auffassung Christi schenken.

Auch uns ist das Gesetz Jesu teuer, und wir beten, daß der Tag bald komme, da das Abendland seinen Stern sehen und zu ihm ziehen wird, wie einst die Weisen aus dem Morgenland zu dem Kinde Jesus zogen. Aber das kann so lange nicht geschehen und das Abendland wird so lange den Meister nicht in seiner ganzen Schönheit sehen, als die Millionen des christlichen Glaubens Christentum mit Kirchentum gleichsetzen und Christus als „wahren Gott aus wahrem Gott" hinstellen.

Der Geist Christi ist unsterblich, und in ruhigen, besonnenen Augenblicken hat man auch im Abendland eingesehen, daß der Geist Gottes nichts anderes ist als der auf neue Apostel wartende Christus. Diese Apostel sollen seine Kirche zu der Liebe und zu dem Licht zurückrufen, die in ihr so vergessen und verdunkelt sind, sie sollen die Kirche Jesu zu dem Gotte Jesu zurückrufen, damit die christliche Kirche wieder eine Macht im Abendland werde und den Völkern Europas wieder die Begeisterung des Glaubens, die Kraft der andächtigen Vernunft und die mystische Weisheit des höheren Lebens vermittle.

Solche neue Apostel Christi sind gerade in unseren Tagen von Indien ausgegangen. Indien ist sicherlich besser vorbereitet, den Sinn von Jesu Leben und die Botschaft von seinem Tode zu erfassen. Indien ist noch immer ein Land, das die große Wahrheit von Gott für die Menschheit bewahrt, nämlich eben die Religion der Gemeinschaft mit Gott. In keinem anderen Volke ist der mystische Sinn für das Unsichtbare so lebendig. Indien ist der geistige Lehrer des Ostens und vorzugsweise ausgerüstet, das Geheimnis Christi, des „orientalischen Christus", neu zu deuten. Und hat es nicht bereits eine solche neue Deutung gegeben durch die Apostel des Brahmo Somadsch?

Jahrhunderte voll theologischer Spekulation hatten allmählich die heilige Person Christi in immer dichtere Schleier gehüllt und den Glanz seiner geistigen Lehren verdunkelt. Der Osten aber, der noch immer voll ist von all den Naturwundern, von denen Jesus zu reden liebte, der Osten, wo die Natur immer noch das ehrfürchtige Geheimnis des Gebirges darbietet, wo die Menschen noch immer unter dem Eindruck der wunderbarsten Tier- und Pflanzenwelt stehen, wo Gott, und nicht der Glanz des Schwertes und das Dröhnen der Kanonen, den Mittelpunkt alles lebendigen Interesses bildet — der Osten hat uns in neuester Zeit wieder Männer geschenkt, denen es gegeben war, den Schleier zu lüften, der den Glanz und die Schönheit des Bildes Jesu Christi verhüllte.

Ram Mohun Roy, Keshab Tschandra Sen, Protap Tschandra Mozumdar — sie sprachen von der göttlichen Menschheit Christi, sie lösten seine Lehre aus den Banden der Überlieferung heraus und zeigten, daß das Geheimnis des Zaubers, der von ihm ausging, nicht im Übernatürlichen lag, sondern gerade in seiner Vertrautheit mit dem Natürlichen und in seiner Einsicht in die Menschenseele. Die Kirche des Brahmo Somadsch bittet Europa um aufmerksames Gehör für ihr Verständnis Christi. Sie versteht die Persönlichkeit Christi nicht als den Messias, der da kommen wird in den Wolken der Herrlichkeit, um den schrecklichen Tag des göttlichen Zornes zu verkündigen, sondern als einen Propheten des Ideals, der nicht in glänzender Einsamkeit erstrahlt, sondern der in einem Kreise steht mit anderen Religionslehrern. Er ist für sie nicht der Mittler, der zwischen der Menschenseele und der Seele des Vaters steht, sondern unser älterer Bruder, der die Autorität der Ewigkeit mit uns zusammen besitzt und der uns mahnt, nicht daß wir uns mit ihm absondern von andern, sondern daß wir mit allen zusammen vor dem Altar des Geistes knien und mit ihnen und mit ihm den Einen anbeten, dem kein zweiter gleich ist. Er ist nicht die zweite Person einer dreieinigen Gottheit, sondern Mensch unter Menschen; nicht unfehlbar, sondern begrenzt durch die Schranken seiner persönlichen Natur, seiner Umgebung und seiner Zeit; nicht die „Gottheit, die sich in Menschengestalt und unter den Bedingungen der Zeit geoffenbart hat", wie Dr. Fairbairn uns lehren will, sondern ein Yogi, der in seinem Leben die Idee des Menschen verwirklicht hat, ein Sohn Gottes, **weil** er ein Sohn des Menschen ist, eins mit uns im Glauben, in der Hoffnung und im Herzen, eins mit uns im Wesen, verschieden von uns nur dem Grad, nicht der Art nach, größer als wir, aber nicht ins übernatürliche gesteigert, groß in menschlichem Mitgefühl, in vergebender Liebe, in demütiger Selbsterniedrigung, ein Seher dessen, der in der emporstrebenden Seele sich offenbart, unser **Bruder** Christus.

Der Kongreß, der uns hier versammelt, ist, so wie ich ihn ansehe, ein Zeuge dafür, daß eine Wiedergeburt des christlichen Bewußtseins bevorsteht. Aber damit diese eintreten kann, braucht Europa die Hilfe der indischen Mystik. Die Theologien des Athanasius und Augustin, der Reformatoren, Methodisten und der Oxforder Bewegung haben ihre Rolle ausgespielt: um das christliche Bewußtsein mit neuem Reichtum zu erfüllen, muß das Abendland sich jetzt an Indien wenden, der christliche Glaube muß eine Rückwendung zum Morgenland machen. Griechische und römische, germanische und keltische Kategorien haben ihre Zeit gehabt: jetzt braucht das Abendland neue Kategorien, die ihm nur Indien geben kann. Indiens Besitz ist das reiche Erbe eines Glaubens an das Unsichtbare, eines schrankenlosen Strebens nach dem

Absoluten, eines mystischen Sinnes, der Geschichte und Welt im göttlichen Lichte verstehen will.

Mit gutem Grund ruft Gott heute Indien auf zu einem neuen Verständnis der Botschaft Christi und damit zum Eingreifen in die Arbeit am Neubau des religiösen Gedankens. Wenn das Wort, das Indien heute zu sagen hat, im Abendlande recht gehört wird, dann wird der christliche Glaube sich selber wieder finden und mit neuer Kraft ausziehen, um die Welt zu erobern.

II.

Der neue Begriff Gottes als des sich selbst offenbarenden ist also die erste große Botschaft des Brahmo Somadsch. Die zweite ist die **Synthese der Religion.**

Die Kirche des Brahmo Somadsch ist nicht gewillt, eine Sekte neben anderen Sekten zu sein. Ihr Ideal ist höher als eine Sekte. Sie sucht deshalb Anschluß und Gemeinschaft mit allen, die für die Sache des geistigen Fortschritts arbeiten. Sie hält fest an dem Gedanken, daß die Offenbarung etwas universelles sei, nicht beschränkt auf eine bestimmte Gegend oder Rasse. Zu allen Zeiten haben die Menschen Gott gesucht: deshalb ist die Religion etwas dem Menschen wesentliches, das durch nichts vernichtet werden, das der Mensch aber auch nicht unterlassen kann. Ich wiederhole hier die Worte Révilles: „Der Versuch des Menschen, sich mit der idealen Vollkommenheit zu vereinigen, beruht auf dem innersten Wesen der Menschennatur."

Der Brahmo Somadsch behauptet die organische Einheit der großen Weltreligionen. Wenn man freilich eine Religion gleichsetzt mit ihren Dogmen, dann gerät sie in Konflikt mit anderen Religionen. Wenn man aber das wahre Prinzip oder die Tendenz einer Religion feststellt, dann entdeckt man ihre Harmonie mit anderen Religionen. Alle großen Weltreligionen haben ein gemeinsames Prinzip — ist doch eine Gottesidee allen gemeinsam — und alle haben die gleiche geistige Stellung zu den Problemen, Pflichten und Zielen des Lebens. Wenn man nur hinter die morphologischen Elemente der Religionen — Dogma und Zeremonien — zurückgeht auf ihre wesentlichen und geistigen Elemente, so wird man zu seiner Überraschung die Einheit sehen, die ihnen allen zu Grunde liegt, und ihre Kraft empfinden. „Grabe nur tief genug hinunter in das Menschliche, so findest du das Göttliche." Unser Hauptwerk über Moral und Religion, das Sloka Samgraha, ist eine Darstellung von einigen Anschauungen, die allen großen Weltreligionen gemeinsam sind: es beschreibt wundervoll, wie in allen Zeitaltern die Menschheit vor Einem Göttlichen auf den Knien lag, das sie emporziehen sollte

und beweist so mittelbar, daß unsere Anschauung von der Religion richtig ist.

In diesem Zusammenhang, den ich nur deshalb nicht weiter verfolge, weil die Zeit zu kurz ist, möchte ich auch feststellen, daß der Brahmo Somadsch die Religion der Vereinigung predigt. Wir lassen die verborgene Harmonie und die geistige Verwandtschaft der Religionen voll gelten, wir ehren alle ihre Propheten, wir laden alle Gottsucher ein, die Ideale aller großen Religionslehrer zu verschmelzen, wir verkündigen die Wahrheit, daß der Geist Gottes in allen Formen des Glaubens immanent ist. Die alte Lehre von dem „Worte" ist sehr bezeichnend in dieser Hinsicht: denn der Eine Logos — für uns das Wort Krischnas — spricht in allen Kirchen und die Eine Religion, die Leben in Gott ist, differenziert sich in die verschiedenen Weltreligionen.

Nun bleibt aber noch die Frage zu beantworten: Woher kommen die Verschiedenheiten der Religionen? Denn diese bestehen, auch wenn wir von den vergänglichen äußeren Formen absehen. Die Sache liegt so. Die Verschiedenheiten geben jeder einzelnen Religion ihre charakteristischen unterscheidenden Züge und die Kirche des Brahmo Somadsch denkt nicht daran, diese zu ignorieren. Aber wie erklären wir sie? Nicht wie der gelehrte Orientalist Monnier Williams, der Hinduismus, Buddhismus und Islam als die drei „falschen Religionen" der „Einen wahren Religion", dem Christentum gegenüberstellt und den Islam dem Einfluß des Teufels zuschrieb. Wir behaupten: keine der großen Weltreligionen ist „falsch", alle ruhen auf der Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes. Aber diese Selbstoffenbarung ist nicht eine feststehende Sammlung von Worten, die in der Überlieferung oder in einer heiligen Schrift aufbewahrt werden. Der Geist Gottes wirkt nicht durch Laute oder Worte. Er wirkt auf die Seele, indem er in sie einfließt und sie so „beeinflußt", und die Verschiedenheiten entstehen dadurch, daß die Seelen verschieden sind, die auf diese Einflüsse des göttlichen Geistes antworten.

Die großen Weltreligionen stellen die Antworten auf die Eindrücke dar, die die großen religiösen Genien der Menschheit empfangen haben, als sie vor dem höchsten Geheimnis standen und jeder von der Botschaft, die er im Innern seines Bewußtseins empfangen hatte, einen Teil in Worte zu fassen suchte, je nach seiner Begabung, seiner Person, seiner Rasse, seiner Zeit und Umgebung. So spricht der eine Gottes allbeherrschende Einheit aus, der andere seine Heiligkeit, der Dritte sein unwandelbares Gesetz, der vierte seine Immanenz, der fünfte seine Schönheit, der sechste seine väterliche Vorsehung, der siebente seine mütterliche Güte und Liebe. So sehen wir die Entstehung der großen Weltreligionen an. Keine von ihnen ist wunderhaft oder übernatürlich,

alle sind natürlich, weil sie persönliche, deshalb freilich auch unvollkommene Antworten auf die Selbstoffenbarung des Höchsten sind, und in jeder haben wir die Verkörperung einer bestimmten Teilerfahrung von der Einheit einer großen Seele mit Gott.

Wenn wir also eine **umfassende Erfahrung** von der Einheit des Menschen mit Gott haben wollen, so brauchen wir eine Synthese der Weltreligionen, deren Verschiedenheiten einander nicht widersprechen, sondern sich ergänzende Wahrheiten darstellen, die in einer Synthese vereinigt werden müssen. Deshalb nennen wir den Brahmo Somadsch nicht bloß die Religion der Vereinigung, sondern die Religion der Synthese. Wir glauben, daß die Religionen einander nötig haben zur Ergänzung, denn keine stellt den vollkommen geschlossenen Kreis der Offenbarung dar, jede ist nur eine teilweise Deutung der höchsten Vision, die die großen Seelen je nach ihren Fähigkeiten sich aneigneten.

Man darf unsere Stellung deshalb nicht verwechseln mit dem **Synkretismus,** der die Unterschiede verwischt und ignoriert. Wir erkennen die Unterschiede an. Sie sind es, die jeder Religion ihren unterscheidenden und besonderen Charakter verleihen. Aber wir sehen in diesen **Unterschieden** allerdings keine schroffen **Widersprüche.** Sie stellen einander ergänzende Wahrheiten dar und müssen in eine Synthese zusammengefaßt werden wie die verschiedenen Farben im reinen Weiß oder wie die verschiedenen Töne in einer vollen Symphonie.

So hat jede Religion etwas besonderes, das sie anderen geben kann, und wir glauben, die Zeit ist gekommen, wo wir nach Gottes Vorsehung alle ihre Beiträge sammeln und damit das Leben der Menschheit bereichern sollen.

Ebenso ist die Zeit jetzt gekommen, wo wir mit allen Begründern der großen Weltreligionen in ein persönliches Verhältnis treten sollten, denn jeder von ihnen ist ein Prophet des Ideals. Jedes Glied unserer Kirche ist gehalten, den Charakter und die Ideale dieser Begründer und all der gottbegeisterten Männer, die die Religion weiterentwickelt haben, sich zuzueignen. Synthese ist der Grundzug der neuen Zeit und die Religion der Zukunft muß in der Durchdringung der Charaktere und Ideale der großen religiösen Genien des Morgen- und des Abendlandes bestehen. Sie muß eine Synthese sein der Mystik und metaphysischen Erkenntnis des Morgenlandes mit der wissenschaftlichen Stimmung und der Organisationsenergie des Abendlandes.

Deshalb ist es heute ein dringendes und gebieterisches Bedürfnis, einen Bund aller freien Kirchen auf der ganzen Erde zu schaffen, und wir sind von Indien gekommen, um Sie, die Freunde einer liberalen Religion, dazu aufzurufen im Namen Ihres Vaters und unseres Vaters,

daß Sie mit uns arbeiten an der Freien Allgemeinen Kirche des neuen Bundes. Wir brauchen mehr als bloß Ihre Sympathien: wir brauchen Ihre tätige, wirksame, brüderliche Hilfe. Mein verehrter Freund P. Loll Sen, der Neffe des großen Keschab Tschandra Sen und ich, wir haben die Absicht, einige Zentren des christlichen Denkens und Lebens im Abendlande zu besuchen und zu erfahren, ob das Volk des fortschrittlichen Abendlandes auf unsere Botschaft hören und antworten will.

Wir brauchen Sie und Sie brauchen uns; und wir können trefflich zusammenarbeiten, um die Welt auf die große Botschaft der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe vorzubereiten. Denn Einer ist unser aller Vater — Gott, auch wenn wir ihn mit verschiedenen Namen nennen. Eine Kirche ist unser aller Heimat — die Kirche der Menschheit, und Ein Gesetz ist über uns allen — das Gesetz der Liebe.

Wenn Sie, die Anhänger einer liberalen Religion im Abendland, und wir, die wir an einen neuen Gnadenbund Gottes im Morgenland glauben, wenn wir alle unsere verschiedenen Gaben zusammenbringen und als gemeinsames Opfer auf dem Altar des Einen Geistes niederlegen: an diesem Tage wird das religiöse Leben des Abendlandes erneuert und das des Morgenlandes wird fortschrittlich und ausgreifend werden — ad majorem Dei gloriam. Viel Streit war bisher in der Welt der Religion: Mißtrauen, Eifersucht, Widerspruch, Übelwollen und Haß haben den Einfluß der Religion gehemmt und den Skeptikern wirksame Waffen gegen die Kräfte des Glaubens in die Hand gegeben.

Die Zeit ist da, in der wir unsere Kräfte vereinigen müssen, damit die ganze Welt zusammenwirke, einer des andern Kraft stärke und einer des andern Mängel ergänze.

Die Weltreligionen sind nicht Konkurrenten, sondern sie sind Brüder. Warum schließen sie sich nicht zusammen und bilden Eine Familie des Glaubens zur Ehre des Vaters, der in ihnen allen wirksam ist?

Meine Schwestern und Brüder! In meinen Träumen sehe ich schon den Tag, an dem die getrennten Weltreligionen wirklich in Einer Kirche sich vereinigen, in der Freien Allgemeinen Kirche der Harmonie. In dieser Harmonie werden alle Töne der einzelnen Kirchen zusammenklingen: vom Hinduismus die Immanenz Gottes und die Solidarität des Menschengeschlechts, vom Christentum die Vaterliebe Gottes und der Weg des Kreuzes, vom Islam die Erhabenheit und transzendente Einheit Gottes, vom Buddhismus der ethische Idealismus und die Erfüllung des göttlichen Willens im Dienst am Nächsten, vom Zoroastrianismus die Reinheit in Gedanken, Worten und Werken. Aus all diesen Tönen zusammen wird eine neue Harmonie erklingen, die die Welt

noch nicht kennt, aber nach der sie sich sehnt, die die Söhne und Töchter des Ostens und des Westens zu hohen Taten der Liebe begeistern und der Welt den Frieden bringen wird — die Harmonie des Neuen Bundes.

III.

Die dritte große Botschaft des Brahmo Somadsch ist die **Bruderschaft der Menschen.** Der Brahmo Somadsch ist mehr als bloß eine neue Theologie: er ist das neue Evangelium des Lebens; er ist mehr als bloße Gnosis: er ist die Vision eines neuen Reiches auf Erden. Aus der zentralen Wahrheit von der Solidarität des Menschen mit Gott — d. i. der Selbstoffenbarung Gottes in der Menschheit — folgt von selbst die Wahrheit von der Bruderschaft der Menschen. Unsere Kirche hat eine soziale Mission. Wir legen Wert auf **soziale** Religion neben der persönlichen. Das Schauen Gottes ist beides zugleich: Gemeinschaft mit dem Unsichtbaren und Dienst an den Menschen, es ist die Harmonie von Meditation und Tätigkeit, von Glaube und Menschenliebe.

Es besteht auch in der Tat ein organischer Zusammenhang zwischen dem Sozialen und dem Geistigen. Nicht umsonst nennt man im Deutschen das Reale **wirklich,** das heißt wirkend: Wirksamkeit ist der Beweis der Wirklichkeit, und wenn die Religion etwas wirkliches sein will, so muß sie wirksam sein, sie muß an der Ausbreitung der Kultur mithelfen und ein starker Beweger des Lebens sein. Die religiöse Idee muß eine soziale Macht werden, das religiöse Gefühl muß sich in Einrichtungen und Anstalten der Gesellschaft verkörpern. Das Wort muß Fleisch werden: so betete ja auch Christus: „Ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nehmest, sondern daß du sie bewahrest vor dem Übel.“ Der Quietismus darf kein Merkmal des höheren Lebens sein. Eine Gottesverehrung, die sich nicht in Taten umsetzt, ist entweder starres Zeremonienwesen oder weichliches Gefühlsleben. Der Glaube muß auf das Gebiet des praktischen Lebens übergreifen.

Der Geist des Westens — das wissen Sie noch besser als ich — ist hervorragend praktisch, und ich müßte die Offenbarung Gottes im modernen Leben mit sehenden Augen leugnen, wenn ich auch nur in Gedanken bestreiten wollte, daß der Osten hier, auf dem Gebiete des praktischen Lebens, die Hilfe des Westens dringend nötig braucht. Aber Sie, die Sie mir die Erlaubnis gegeben haben, zu Ihnen als zu geliebten und geehrten Schwestern und Brüdern zu reden, Sie werden mir gewiß zugeben, daß auf demselben praktischen Gebiet der Westen auch den Osten braucht. Was der Welt heute not tut, das ist weder ein abstrakter Mystizismus (der gleichbedeutend wäre mit Quietismus), noch ein extremer Pragmatismus (der bloßer Utilitarismus wäre), sondern

ein **praktischer Mystizismus,** der die Vereinigung von Gottesgemeinschaft und Bruderdienst, von Yoga und Karma darstellt.

Und deshalb warnt das „mystische" Indien den „praktischen" Westen, daß er nicht das Praktische mit dem Materiellen oder Utilitaristischen verwechsle. Das Soziale muß auf der geistigen Grundlage des Lebens ruhen, und was bei Ihnen unter dem Lieblingsworte des seltsamen englischen Denkers F. C. S. Schiller „Humanismus" verstanden wird, das ist die direkte Leugnung der geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Man denke, daß der verstorbene Professor Sidgwick in seiner „Methode der Ethik" geschrieben hat: „Eine neue Religion ist im Entstehen begriffen: wir brauchen unsere Anbetung nicht aufzugeben, aber wir übertragen sie von den Göttern auf die Menschheit." So könnte auch ein heutiger Vertreter des Humanismus sprechen, aber dabei übersähe er, daß wir auf diesem Standpunkt nicht eine neue Religion, sondern höchstens eine wohlwollende Weltlichkeit bekämen.

Comtes „Religion der Menschheit" unterliegt demselben Urteil: sie weiß nichts von dem Glauben an das Unsichtbare. Es ist meine immer tiefer sich gründende Überzeugung, daß an die Stelle der heute im Abendland so beliebten naturalistischen Anschauung eine geistige Deutung des Lebens der Menschheit treten muß. Wenn wir die Menschheit lediglich als einen biologischen Organismus ansehen, oder auch als eine Sammlung von Einzelnen, die in der Zeit entstanden sind und während der fortschreitenden Bewegung der Weltkörper untergehen werden, dann kann sie höchstens auf unsere soziale Verpflichtung Ansprüche erheben, aber sie wird uns niemals zu jener höchsten Hingabe begeistern, die zur Selbstaufopferung treibt. Aber erfasse das Menschengeschlecht als einen geistigen Organismus, der vom Geiste Gottes beseelt und gelenkt wird und dessen einzelne Glieder sämtlich so unsterblich sind als die Liebe Gottes — dann, ja dann empfindest du, daß die Menschheit wohl wert ist, daß man für sie arbeitet, für sie leidet, für sie stirbt. Mit einem Wort: Der Dienst am Nächsten muß seine anfängliche Triebfeder und seine dauernde Begeisterung in der Liebe Gottes finden, denn nur so kann man jeden einzelnen als ein Kind Gottes, als eine Seele erfassen, dessen jetziges Leben Frucht tragen wird in einem zukünftigen Leben und dessen Bestimmung die Ewigkeit ist, die allein seine wahre Heimat sein kann. So den Menschen dienen, das heißt in den Dienst des Geistes treten. Die Welt braucht heute nötig Männer, deren Ideal der Dienst Gottes ist, die auf Erden dienen, aber ihr Antlitz dem Unsichtbaren zuwenden, die auch anderen die Inspiration mitteilen, die ihnen in der Gemeinschaft mit Gott zuteil wird. Solche Männer sind dann auch willig, den Weg des Kreuzes zu wandeln, sie dienen der Menschheit, weil sie in der Menschheit den Sohn Gottes sehen.

Sozialer Dienst am Nächsten ohne täglich erneuertes Abhängigkeitsgefühl von Gott entbehrt der hohen Begeisterung, die in der frommen Meditation erweckt und erhalten wird. Der Pfad des Dienstes, um die Worte einer Upanischad anzuführen, ist nicht leicht zu wandeln, sondern er ist so schmal als die Schneide eines Messers. Viele Versuchungen und Leiden muß der auf sich nehmen, der der Menschheit dienen will, er muß zu einer mehr als stoischen Selbstverleugnung bereit sein, er muß willig sein, sein Kreuz auf sich zu nehmen und sich ans Kreuz schlagen zu lassen, damit Gott verherrlicht werde: dazu hat er aber nur dann die Kraft, wenn er in freiwilliger Hingabe zum Geist emporblickt und spricht: alles dies, und mehr noch, für deine große Sache, o Herr!

Der Gläubige des Neuen Bundes, wie wir Anhänger des Brahmo Somadsch uns nennen, hat deshalb die Pflicht, jeden Tag einen Zeitabschnitt für die Betätigung der Gemeinschaft festzusetzen. **Meditation** war das große Wort unseres verehrten Meisters Maharschi Devendra Nath Tagore und alle unsere Mitglieder müssen dies tun. Erquickt und gestärkt durch Gottes Gnade in diesen heiligen Feierstunden tritt dann der Fromme wieder unter die Menschen und trägt auch zu ihnen die Begeisterung, die er in diesen Stunden gewonnen hat. Nicht frei von Lasten, aber willig und stark Lasten zu tragen — so zieht er den Wagen des Fortschritts zu seinem gottbestimmten Ziele und verwirklicht in seinem Leben die neue Synthese des Neuen Bundes: zugleich ein Diener der Menschheit und ein Bote Gottes zu sein.

Solche Männer hat das Abendland, glaube ich, noch niemals nötiger gebraucht als heute. Wie steht es heute um die Kulturvölker der Erde? Lassen Sie uns einen nachdenklichen Engländer darüber hören. Hobhouse hat in seinem Buche „Demokratie und Reaktion" einiges darüber gesagt. Er bedauert, daß „seit einigen zwanzig oder dreißig Jahren eine Reaktion gegen den Humanitarianismus eingesetzt hat", daß „die große Idee des Rechtes ihre Macht verloren hat", daß „Unrecht und Leiden die Herzen nicht mehr so erregen als früher." „Der bequeme Materialismus unserer Tage will nichts mehr hören von Grundsätzen in der Politik, nichts davon, wie sie aufrecht erhalten werden, wenn sie in Gefahr sind." „Unser sittliches Gewissen ist lahm gelegt", „überall sehen wir das Streben nach Weltherrschaft und die hohle Theorie der Rassenüberlegenheit." So das Urteil eines besonnenen englischen Schriftstellers.

Wenn ein Morgenländer, der das Abendland liebt — und ich darf mich wohl zu dieser Klasse rechnen, denn ich betrachte Europa als den westlichen Flügel des Hauses unseres himmlischen Vaters, in dem so viele Wohnungen sind — wenn ein solcher sieht, wie heute die Völker

des Abendlandes Kriege führen, wie sie auf Leben und Tod miteinander um die Herrschaft auf dem Meere ringen, wie sie, um mit William Morris zu reden, „einander die bloße Oberfläche unserer lieben Erde nicht gönnen", dann kann er in diesen unchristlichen Handlungen nur eine Satire auf ihr christliches Glaubensbekenntnis erblicken.

Soll es nun immer so bleiben? Soll der Meister immer weiter verletzt werden im Hause seiner Jünger? Wir, die wir an den neuen Bund glauben, können das nicht annehmen, und deshalb hat die Kirche des Brahmo Somadsch in guten und in bösen Gerüchten ohne Unterlaß die Botschaft von der Bruderschaft der Völker gepredigt. Wir glauben an die Bruderschaft der Religionen und der Propheten und ebenso an die der Völker. Der „Neue Bund", den wir verkündigen, ist nicht bloß die Versöhnung der Religionen, nicht bloß die von Wissenschaft und Glauben, von Yoga und Weltlichkeit, er will auch sein eine Verbindung aller Völker der Erde. Viele Wunden gibt es, an denen diese Völker leiden: um so mehr müssen wir an der Herstellung einer **brüderlichen Kultur** arbeiten, um den Tag herbeizuführen, an dem die Völker Ein großes Friedensparlament berufen, um die Kraft in den Dienst der Schwachen zu stellen, die jüngeren Glieder ihrer Weltpolitik zur Freiheit zu erziehen, das Gefühl des Weltpatriotismus zu entwickeln, den Glauben an die Solidarität aller Rassen zu verkünden und das Evangelium dessen in die Tat umzusetzen, den die Welt als den Friedensfürsten verehrt.

Als einen wesentlichen Teil dieser Bruderschaft der Völker haben wir von jeher die Wahrheit gepredigt, daß Morgenland und Abendland zur Harmonie kommen müssen. Es wäre so viel, so viel über dieses Thema zu reden, aber die Zeit ist zu kurz und ich muß es Ihrem Urteil überlassen, zu entscheiden, wie wichtig diese Frage ist. Nur das eine möchte ich sagen: die Kirche des Brahmo Somadsch glaubt, daß die größte Tatsache der Zukunft die Vereinigung zwischen Osten und Westen ist.

Meine Schwestern und Brüder! Wir stehen an der Schwelle eines neuen Zeitalters, das bestimmt ist, unter der Leitung Gottes wichtige Veränderungen der Weltverhältnisse zu erleben. Bei diesen Veränderungen werden sowohl der Osten wie der Westen ihren Einfluß und ihre Macht geltend machen. Der Westen wird den Wert der Persönlichkeit betonen, ebenso die Wichtigkeit der Gestaltung der äußeren Umgebung und die Bedeutung der individuellen Leistung. Der Osten wird zum Westen kommen, um seine Künste und Wissenschaften zu lernen, die Grundprinzipien seiner Zivilisation zu studieren und die Weisheit seiner Denker sich anzueignen. Ja, aber auch der Westen wird zu dem ehrwürdigen Osten kommen, um dessen uralte Weisheit kennen zu lernen, um seinen mystischen Sinn zu entwickeln, um die

Natur nicht mehr bloß als das Versuchsfeld der Wissenschaft, sondern als ein Heiligtum des Geistes anzuschauen, um sich in der Meditation zu üben, um den Geist des Idealismus zu erfassen und um die Gegenwart Gottes im sozialen Leben zu verwirklichen.

Glauben Sie mir, die Welt braucht die Dienste des Ostens so nötig wie die Dienste des Westens. Und so flehen wir zu Gott, daß Ost und West einander näher kommen mögen in geistiger Gemeinschaft! Möge der Westen sein reiches Erbe und seine höhere Energie bewahren! Möge der Osten seine Einsicht in die Geheimnisse des höheren Lebens festhalten! Mögen sie beide zusammenwirken und lernen, einander zu geben von dem, was ihnen Gott gegeben hat, damit sie es weitergeben. Wenn die beiden miteinander in Harmonie sind, dann wird eine wundervolle Musik die Welt von einem Ende zum andern erfüllen. Und dann? Dann ist der Traum erfüllt, den wir vom Brahmo Somadsch geträumt haben, dann ist die Synthese der Menschennatur erreicht, die fromme Seelen in Ost und West ersehnt haben. Für diese Synthese hat der große Lehrer Sri Keschab Tschandra Sen gearbeitet, für sie arbeitet der Brahmo Somadsch noch immer und wird für sie arbeiten, bis Gottes Reich kommt und Sein Wille geschieht auf Erden wie im Himmel.

Meine Schwestern und Brüder! Ich habe meine Botschaft verkündigt, die Botschaft des modernen Indiens, die zugleich die Botschaft des Brahmo Somadsch ist: die dreifache Botschaft von der unmittelbaren Vereinigung mit dem sich selbst offenbarenden Geist, von der Synthese der Weltreligionen, die Yoga oder subjektive Jüngerschaft mit der Verkündigung aller großen Propheten vereinigt, und von der Bruderschaft der Menschheit, die anzusehen ist als der Sohn Gottes.

Diese Botschaft, glaube ich, befriedigt wunderbar alle menschlichen Bedürfnisse zugleich. Sie befriedigt das **mystische** Bedürfnis, denn sie ruft die Menschen zu unmittelbarer Vereinigung mit dem Unsichtbaren und Ewigen. Sie befriedigt das **rationale** Bedürfnis, denn sie erkennt die Ansprüche der Kultur an und übernimmt die bewiesenen Resultate der Wissenschaft. Sie befriedigt das **moralische** Bedürfnis, denn sie läßt die Wahrhaftigkeit des sittlichen Bewußtseins und die Verpflichtung des Dharma, des Gesetzes der Gerechtigkeit, gelten. Sie befriedigt das **soziale** Bedürfnis, denn sie schätzt den unersetzlichen Wert der großen weltlichen Bewegungen des Zeitalters, die auf den sozialen und politischen Fortschritt der Völker und Staaten hinzielen. Sie befriedigt das tiefe **spirituelle** Bedürfnis, denn sie gibt eine neue Synthese von Natur, Mensch und Gott. Sie befriedigt das **ästhetische** Bedürfnis nach Harmonie, denn sie versöhnt Wissenschaft und Glauben, Arbeit und Andacht, Meditation und Tätigkeit und eint alle Religionen

und alle Rassen und alle heiligen Schriften und alle Propheten in dem Einen, der als Schönheit, Wahrheit und Liebe erscheint.

Die Botschaft des „Neuen Bundes“ spricht mit weitschallender Stimme für Einigkeit, Frieden, Bruderschaft, Gesetz, Ordnung — für alle die Güter, die die selbstsüchtige, kommerzielle, aggressive Zivilisation von heute zu verlieren droht und die nur noch in der inneren Vision des mystischen Glaubens und des Weltpatriotismus geschätzt werden.

Man hat gesagt, wir leben in einem Zeitalter der Erwartung einer neuen Synthese, ja noch mehr, einer neuen Welt voll geistiger Kraft, eines neuen Evangelium des Lebens.

Kann das hergebrachte Christentum dieses neue Evangelium sein? oder die wohlwollende Weltlichkeit? oder ein bloßer Kulturglaube? oder Comtes Positivismus? oder Häckels Naturalismus, den er den Monismus nennt? oder Cliffords „Glaube der Verneinung“, den er in schmerzlichen Worten ausspricht: „Wir sehen die Frühlingssonne an dem leeren Himmel, wie sie auf die seelenlose Erde scheint, und wir fühlen uns einsam, weil unser großer Begleiter tot ist?“ oder der kalte Deismus, von dem Renan so zuversichtlich sagt, er sei das letzte Wort in der Entwicklung der Menschheit? Nein, das neue Wort voll geistiger Kraft, das neue Evangelium muß wieder aus der alten Heimat des religiösen Bewußtseins kommen! Der Gott der Völker beruft Indien, die Mutter der Religionen, daß es heute der Welt die Botschaft eines Glaubens sende, der zugleich die mystische Religion der Gottesgemeinschaft und die praktische Religion des Charakters ist, eben die Botschaft des „Neuen Bundes!“

Das ist der Sinn der indischen Geschichte: damit es diese Botschaft ausrichten könne, deshalb ist Indien heute noch am Leben, Indien, das erstgeborene unter den Völkern, während die anderen alten Völker verschwunden sind. Das alte Rom hat den Traum der Eroberung und der Weltherrschaft geträumt. Rom hat seine Arbeit getan, Rom ist tot, aber Indien lebt. Griechenland, die Wiege der Kultur, die Heimat der Philosophie, der Tempel der Kunst, die Schule der Weisen, das Land der Freiheit — Griechenland hat sein Werk getan und die Schicksale Europas bestimmt, Griechenland ist tot, aber Indien lebt. Karthago und Assyrien, Babylon und Ägypten sind nur geschichtliche Erinnerungen, sie haben ihr Werk getan, sie sind tot, aber Indien lebt.

Und wozu lebt es? Auf seinem Boden treffen heute die Gedanken und Kulturen der ganzen Welt zusammen. Weltreligionen und Weltideale kommen heute in Indien wie nirgends sonst miteinander in Berührung. Das moderne Indien ist ein lebendiger Religionskongreß. Und wenn Indien die Stürme der Zeiten überlebt hat und wenn die Welt-

geschichte nicht ein zielloses Jagen nach vergänglichen Schattenbildern ist, sondern die wahre Bibel der Menschheit, in der Gott den Menschen seinen Willen deutet — dann scheint es mir klar zu sein, daß die Vorsehung Indien heute aus seiner Abgeschlossenheit hervorruft, damit es vor die Welt hintritt als der Dolmetscher des „Neuen Bundes“ des Geistes, in dem die Religionen der ganzen Welt ihre Vereinigung und letzte Entwicklung finden.

Jahre sind vergangen, seit ein geliebter Sohn Indiens mit Macht und Weisheit dieses neue Evangelium gepredigt hat. Er war nicht groß in weltlichen Äußerlichkeiten, er war kein Gelehrter, der aus Büchern schöpfte, er war kein Philosoph und kein Theologe: er war ein „Bhakta“, ein Gottgeweihter, und so wurde er ein Seher, ein Rischi des neuen Indiens. Die Kraft des Gebetes lag auf ihm, die Liebe Gottes erfüllte sein Herz, und voll heiliger Sehnsucht nach dem Ewigen schwang sich sein mystisches Bewußtsein auf den Flügeln des Glaubens zu der Vision einer neuen Synthese von Natur, Mensch und Gott auf. Und so erfaßte er den Sinn und die Botschaft der religiösen Geschichte der Menschheit. Durch Haß und durch Liebe, durch böse und durch gute Gerüchte hindurch, in den Stunden des inneren Aufschwungs und in den Tagen völliger Isolierung blieb er seinem Ideal treu und starb, wie er gelebt hatte, als Zeuge eines neuen Bundes des Geistes. Wundervoll ist die Botschaft, die er verkündigt hat, und jedes Jahr, das seither vergangen ist, hat mich in der Überzeugung befestigt, daß in dieser Lehre und diesem Glauben der wahre Neue Bund gegeben ist.

Die Welt, erstarrt im Dogmatismus, wie sie ist, geschwächt durch Äußerlichkeiten, immer nur auf die Formen bedacht und gleichgültig gegenüber dem Wesen des Glaubens, hat bis jetzt die Wahrheit und den Wert dieser Religion nicht erkannt. Aber wir wissen, daß die Welt seiner bedarf: er ist das Weltevangelium, das neue Evangelium für die neue Zeit. In der Kraft dieses Glaubens sind wir aus dem fernen Indien hierher gekommen und ohne den Rückhalt, wie ihn Reichtum oder hohe Stellung und Einfluß bieten, haben wir ihn in den Zentren Ihrer Kultur verkündigt, so lange unser Aufenthalt im Westen dauerte. Denn die Not der Welt ist größer als sie selbst weiß, ihr Herz schreit nach der Religion des Geistes. Wir träumen von dem Tage, da die Völker des Westens das Wesen des neuen Bundes der göttlichen Gnade erfassen und diese Botschaft annehmen werden, die Botschaft von der Einen Religion, die allen Religionen zugrunde liegt, von dem Einen Logos, der durch alle Propheten geredet hat, von dem Einen Wort, das in allen Kirchen gepredigt wird, von dem Einen Geist, der aus allen heiligen Schriften spricht, von dem Einen Vater, der in der gesamten Menschheit gegenwärtig und wirksam ist. An jenem Tage werden die brennenden

Fragen Ihrer Kultur gelöst sein und eine neue Epoche der Weltgeschichte beginnen.

Dann, ja dann werden die Segnungen, die auf den Völkern des Westens ruhen, erneuert werden, und Orient und Okzident werden in brüderlicher Gemeinschaft mit einander leben als Glieder der Einen mystischen Familie Gottes. Dann wird die Verheißung erfüllt sein, die ich als Schlußwort anführen möchte: „Und der da saß auf dem Throne, der sprach: Siehe, ich mache alles neu!“

(Original.

Wandlungen der calvinistischen Orthodoxie im zwanzigsten Jahrhundert.

Von Professor *B. D. Eerdmans*, Leiden, Universität.

Es wird auf diesem Kongresse wohl keinen geben, der nicht in irgend einer Weise empfunden hat, daß die freisinnige Religion der Orthodoxie sehr unsympathisch ist. Dies kann eigentlich nicht sehr Wunder nehmen, denn Orthodoxie und Liberalismus sind in zweierlei Hinsicht Antipoden.

Der Orthodoxe bekennt sich erstens zu der „richtigen Meinung", d. h. nicht zu der Meinung, welche ihm persönlich die richtige zu sein scheint (denn jedermann hält ja von seiner eigenen Meinung, daß sie die richtige sei, auch der Freisinnige tut das), sondern er bekennt sich zu der Meinung, welche von bestimmten größeren Kreisen für die richtige erklärt worden ist. Der Liberale aber kümmert sich an erster Stelle um seine persönliche Überzeugung, und erst nachher (oder vielleicht auch gar nicht) um die Übereinstimmung seiner Meinung mit der Überzeugung größerer Kreise.

Zweitens ist der Orthodoxe gebunden durch die supranaturalistische Weltanschauung, denn diese Weltanschauung ist es, welche die überlieferten religiösen Vorstellungen, denen er beizustimmen wünscht, bedingt hat. Der Liberale jedoch kann sich diesem traditionellen Glauben eben deshalb nicht anpassen, weil die supranaturalistische Weltanschauung ihm eine unrichtige Erklärung der Welt scheint.

Es stellt sich heutzutage immer mehr heraus, daß die jetzige Orthodoxie darauf verzichtet, bei ihrem alten Standpunkte zu beharren. Hiermit wünsche ich **nicht** hinzuweisen auf diejenige Orthodoxie, welche durch ihre vermittelnde Stellung in verschiedenen theologischen Fragen vielleicht am besten mit dem Namen konservativ-liberal („moderne Theologie des alten Glaubens", „modern-positive" Theologie) bezeichnet wird, denn erstens weiß ich nicht bestimmt, ob man diese Theologie, welche sich selbst gerne „positiv" nennt, in Deutschland wohl zur Orthodoxie rechnet, wie es bei uns in Holland freilich der Fall ist, und zweitens

haben die Arbeiten von F. Traub, E. Troeltsch und W. Bousset zur Genüge gezeigt, daß diese Theologie keinen Anspruch darauf erheben kann, den „alten Glauben“ fortzusetzen*).

Wohl aber wünsche ich hier auf den **Calvinismus** hinzuweisen, welcher nicht nur in Holland, sondern z. B. auch in Amerika (Princeton-University) und unter den englischen Nonkonformisten der Vertreter der streng konservativen Orthodoxie ist. Für Holland ist das Interessante dabei, daß dieser Calvinismus jetzt in politischer Beziehung von größter Bedeutung ist, weil die calvinistische die einflußreichste der drei verbundenen Regierungsparteien ist. Von internationaler Bedeutung aber ist, daß der Calvinismus den starrsten Typus von Orthodoxie bildet, dem gegenüber z. B. ein orthodoxer Lutheraner immer noch einen milden und liberalen Eindruck macht.

Die theologischen Arbeiten der Professoren Dr. A. Kuyper und Dr. H. Bavinck (Professoren der calvinistischen Universität in Amsterdam) sind für die heutigen calvinistischen Theologen maßgebend. Ihre Vorträge in Amerika haben auch den amerikanischen und englischen Calvinismus unter ihren Einfluß gebracht. In Holland werden sie von Tausenden als Retter des Glaubens gefeiert.

Wenn es sich nun zeigt, daß eben diese calvinistische Orthodoxie sich der Macht der neueren Weltanschauung nicht entziehen kann, und demzufolge sogar mit dem **Supranaturalismus** bricht, so ist dies bemerkenswert genug, um auf diesem Kongresse mit Freude begrüßt zu werden.

Es braucht wohl nicht ausführlich nachgewiesen zu werden, daß die Weltanschauung der Bibel supranaturalistisch ist. Auf Schritt und Tritt begegnen wir Erzählungen, welche über das Eingreifen Gottes in seine Schöpfung berichten. Dieser Gott hat die Welt geschaffen und lenkt persönlich den Lauf der Dinge. Er herrscht über seine Schöpfung wie ein König. Er hat zwar eine gewisse Ordnung hervorgerufen, wie das der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht und die Jahreszeiten beweisen. Sein Wille aber kann in diese Ordnung nach Belieben eingreifen und z. B. den Tag verlängern, wie es zur Zeit Josuas geschah (Jos. 10, 13). Er kann das Gebet seiner Diener erhören und seinen Entschluß ändern, wie es Hizkia erfahren hat, dem der Bote Gottes den Tod ansagte, dessen Leben aber durch sein Gebet um 15 Jahre verlängert wurde (2. Kön. 20, 1,5) Ein früherer Entschluß kann Gott später reuen, wie es ihn Gen. 6, 7 reute, daß er die Menschen geschaffen hatte, so daß er sich entschloß, sie von der Erde hinwegzutilgen. Für Gott ist nichts unmöglich, durch seine Wundermacht geschieht dem Daniel kein Unheil, er sendet seinen

*) cf. C. Wistar Hodge: Modern Positive Theology, in: Princeton Theological Review, April 1910.

Engel und verschließt den Löwen den Rachen (Dan. 6, 21) usw. Wir brauchen hier für die supranaturalistische Weltanschauung der Bibel wohl keinen weiteren Nachweis zu erbringen, da jede Seite der Bibel zeigt, daß der in dem ganzen Altertum herrschende Supranaturalismus auch die Voraussetzung der biblischen Berichte ist.

Dieser Supranaturalismus aber wird von dem heutigen Calvinismus — bekämpft. Er nimmt freilich an, daß Gott die Welt geschaffen hat; er nimmt auch an, daß Gott alles durch seine Allmacht erhält, aber er nimmt nicht an, daß Gott in den Lauf der Dinge eingreift; diese Vorstellung wird sogar als eine irreligiöse und gottlose bestritten. Die Gottlosigkeit des Supranaturalismus wird von dieser Orthodoxie in der folgenden Weise nachgewiesen:

Wer an Gott glaube, müsse annehmen, daß er allgegenwärtig, vollkommen und allmächtig sei. Wenn Gott vollkommen sei, so müsse alles, was er tut, gleichfalls vollkommen sein. Täte Gott etwas Unvollkommenes, so wäre das ein Beweis dafür, daß er selbst nicht vollkommen sei. Folglich müsse man annehmen, daß die Schöpfung Gottes vollkommen sei, denn die Schöpfung sei eine Tat Gottes. Der Supranaturalismus jedoch setze voraus, daß die Schöpfung Gottes eine unvollkommene sei, welche durch das persönliche Eingreifen Gottes in eine andere und bessere Richtung gelenkt werden müsse. Die Lehre der Vorsehung Gottes nehme ja an, daß Gott im voraus sehe und beobachte. Gott bemerkt, daß an irgend einer Stelle etwas falsch ablaufen wird. Die in der Schöpfung wirksamen Kräfte drohen etwas hervorzurufen, was seinem Plan und Willen widerspricht. Deshalb greift er alsdann ein und lenkt das Geschehen in eine andere Richtung. Man könne die Schöpfung, wie der Supranaturalismus sie sich vorstelle, mit einem Wagen vergleichen, welcher von Pferden gezogen wird. Der Kutscher lenkt die Pferde, und der Wagen fährt richtig und in guter Richtung vorwärts. Wenn die Pferde aber dem Kutscher nicht mehr gehorchen wollen und wild werden, alsdann kommt einer, setzt sich neben den Kutscher, ergreift die Zügel und zwingt durch seine große Kraft die Pferde, den Wagen ruhig weiterzuführen. Der Wagen ist die Schöpfung, der Kutscher und die Pferde sind die gewöhnliche Ordnung in der Schöpfung. Derjenige aber, der durch Wunder usw. eingreift, ist Gott — der schon eingreifen muß, wenn er nicht will, daß in der von ihm geschaffenen Welt Ungewünschtes geschieht. Das Eingreifen Gottes in den Lauf der Dinge schließe also unbedingt ein, daß in dem Lauf der Dinge, in der Schöpfung, Kräfte wirksam seien, welche Gott nicht gutheißen könne. Die Schöpfung sei also eine **un**vollkommene. Wäre sie vollkommen, so würde es in ihr nichts geben, was dem Willen Gottes zuwider wäre. Eine **unvollkommene** Schöpfung aber würde

dazu nötigen, einen **unvollkommenen** Gott anzunehmen. Ein unvollkommener Gott aber sei kein Gott. Deshalb sei der Supranaturalismus und seine Lehre von der Vorsehung Gottes eine gottlose und irreligiöse Lehre.

Die heutige calvinistische Theologie lehrt weiter, daß wir uns die Beziehung zwischen Gott und der Welt in ganz anderer Weise zu denken hätten. Der allmächtige Gott sei die Ursache alles Seienden. Nichts geschehe ohne ihn. Wenn das Wasser fließt, so fließt es nur, weil Gott es will und es fließen läßt. Die ganze Natur sei eine fortwährende und unmittelbare Tat Gottes. Der ganze Kosmos, das Weltall sei dies ebenfalls. Alles was in der Welt geschieht, geschehe aber nicht nur, weil Gott es will, sondern **Gott wolle es immer in derselben Weise.** Er habe schon vor der Schöpfung des Weltalls beschlossen, was geschehen werde. Wenn wir heut hier zusammen sind, so hat das seinen Grund in diesem Ratschluß Gottes vor der Schöpfung. Alles was geschehe, sei einfach die Ausführung dieses Ratschlusses. Gott **könne** nur dasjenige wirken, was in diesem Ratschlusse enthalten sei. Würde er etwas anderes wirken, so würde seine Schöpfung und Ratschluß **nicht vollkommen sein.** Dies würde aber bedeuten, daß er selbst nicht vollkommen und folglich kein Gott wäre.

Es leuchtet ein, daß diese Lehre grundverschieden von dem biblischen Supranaturalismus ist. Sie ist eine philosophische Lehre, wenn sie auch dogmatisch-religiöse Ausdrücke anstatt rein-philosophischer benutzt. Der Determinismus wird in die Tonart der calvinistischen Dogmatik transponiert. Es wird nicht von Determination, sondern von Prädestination geredet, und es wird offen eingestanden, daß die früheren calvinistischen Theologen die Lehre der Prädestination mit Unrecht nur auf die Auserwählung der Seligen bezogen haben und daß sie sich in unrichtiger Weise über die Vorsehung Gottes geäußert haben.

Wie sehr diese Anschauung über die Beziehung Gottes zur Welt von der herkömmlichen orthodoxen Betrachtungsweise verschieden ist, fällt am meisten auf, wenn man sieht, welches die Konsequenzen in betreff des **Gebetes** sind. Wenn man bittet, kann man nicht die Hoffnung hegen, durch das Gebet irgend eine gnadenvolle Wirkung Gottes, durch welche das Schicksal des Menschen geändert würde, hervorzurufen. Setzen wir einmal den Fall, daß einer in großer Not Gott so inbrünstig anfleht, daß Gott gerührt würde und sich entschlösse, dieses Gebet zu erhören, so würde Gott zu dieser Erhörung sogar **unfähig** sein. Denn er kann nicht handeln wider seinen eigenen Entschluß. Das Schicksal des Menschen, welcher bat, ist schon vor der Schöpfung von Gott bestimmt worden. Gott kann dieses Schicksal nicht ändern, ohne dadurch zu beweisen, daß sein jetziger Wille ein anderer sei, als

der Wille, welcher die Schicksalsbestimmung des Menschen hervorgerufen hat. Er würde seinen Ratschluß dadurch als unvollkommen und sich selbst als ein **Nicht**-Gott erweisen. Gebetserhörung ist also nur **symbolisch** zu fassen, und der religiöse Mensch soll nicht vergessen, daß er im Gebet eigentlich nicht wünschen darf. Das Gebet dient dem heutigen Calvinisten dazu, es klar auszusprechen, daß man dem unwandelbaren Willen Gottes unterworfen ist.

Selbstverständlich läßt sich auch das **Wunder** bei dieser Auffassung nicht mehr halten. Man versucht dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen und eine Theorie über das Wesen des Wunders aufzustellen, welche den Namen beibehält, aber die Sache bei Seite schafft. Was ist ein Wunder? Die calvinistische Theorie antwortet, daß ein Wunder keinesfalls ein Eingreifen Gottes in den Lauf der Dinge sein kann; denn es könne zu der von Gott geschaffenen Welt keine neue Kraft hinzukommen, ohne daß die Schöpfung dadurch für unvollkommen und Gott für Nicht-Gott erklärt würde. Das Wunder sei nur eine Wirkung der in dem Weltall gegenwärtigen Kräfte, welche einen etwas ungewöhnlichen Eindruck mache. Die Elemente, deren Wirkung das Wunder hervorrufe, wirkten ganz in derselben Weise wie die sonstigen Naturkräfte, deren Wirkung, weil der Mensch sie öfters sieht, den Eindruck des Wunders nicht macht. Ein Wunder sei also nicht ein Eingreifen Gottes. Gott habe die **sogenannten** Wunder auch vorherbestimmt. Sie gehörten der geschaffenen Weltordnung an und bezweckten, wieder zurechtzustellen, was schief wurde. Die Wunderkräfte haben nach dieser Anschauung ihre **eigenen Gesetze.** Es sei die Aufgabe des Theologen, diese Gesetze aufzudecken, wie es z. B. die Aufgabe des Naturforschers ist, die Naturgesetze zu enthüllen. Eigentlich seien sie den gewöhnlichen Naturkräften völlig ähnlich, denn sie gehörten der von Gott geschaffenen Welt an. Innerhalb seiner Schöpfung tue Gott alles. Es gebe nichts, das nicht eine Wirkung Gottes wäre. Auch die Naturkräfte und die ihnen innewohnenden Naturgesetze seien Wirkungen Gottes. Ein Wunder sei darum von einer gewöhnlichen natürlichen Wirkung seinem Wesen nach nicht verschieden.

Es liegt auf der Hand, daß eine solche Auffassung über das Wesen des Wunders nur den Namen beibehält. Das eigentliche Wunder, wie wir ihm in der Bibel begegnen, wird hier theoretisch in eine natürliche Begebenheit umgebildet. Die biblischen Wunder sind supranaturalistisch. Der Calvinismus aber will nicht mehr supranaturalistisch denken und muß demzufolge das Wunder **entwundern.**

Die ganze Theologie wird durch diese Umwälzung beeinflußt. Die weitreichenden Folgen des Bruches mit dem biblischen Supranaturalismus treten auch bei der Lehre über die **Offenbarung** klar hervor.

Bis jetzt hat die Orthodoxie immer angenommen, daß die biblische Ansicht über die Weise, in welcher Gott sich offenbarte, richtig sei. Die Bibel berichtet, daß Gott sich den Menschen in unmittelbarer Weise offenbart hat. Er sprach, und Moses hörte, verstand die Worte Gottes und zeichnete sie auf. Der Geist Gottes „ergriff" einen Propheten und machte ihn zum Instrument Gottes. Nach biblischer Anschauung redete der Prophet nicht seine eigene Gedanken, sondern er war seines eigenen Geistes entleert worden und sprach nun die Worte, welche der Geist Gottes durch seinen Mund zu reden wünschte. Deshalb waren die Worte der Propheten und die Gesetze, welche Gott selbst gesprochen hatte, das Allerwichtigste, das es in der Welt gab: „Moses und die Propheten" gelten im N. T. als das Fundament des Glaubens.

Die gleiche Vorstellung über Art und Wirkung des Heiligen Geistes haben die orthodoxen Theologen gelehrt. Calvin nannte die Propheten „Instrumente" des Heiligen Geistes (Institutio I, 13, 7). Er lehrt, daß die Heilige Schrift durch den Mund Gottes gesprochen wurde. In der Heiligen Schrift erschauen wir Gott selbst (ibid. I, 7, 5). Der Heilige Geist liebte es bald einen schönen Stil zu benutzen, damit man einsehe, daß die Eloquenz ihm nicht versagt war, bald aber schrieb er auch in einem nicht-fließenden, harten Stil (ibid. I. 8, 2). Und in ähnlicher Weise äußerten sich die anderen Theologen über die „spezielle Offenbarung", durch welche Gott seinen Willen in unmittelbarer Weise den Menschen mitteilt. Die „spezielle Offenbarung" wurde von ihnen immer in supranaturalistischer Weise gefaßt. Bekanntlich hat Heidegger die Inspiration, welche den Schriftstellern der Bibel zu Teil wurde, sogar mit dem Blasen einer Flöte durch Gott verglichen.

Die jetzigen Calvinisten aber wollen keine Supranaturalisten sein und können daher mit dieser Anschauung nicht länger einverstanden sein.

Deshalb betonen sie nicht die Transzendenz Gottes, sondern die Immanenz. Die Offenbarung Gottes sei wie eine innere Wirkung zu fassen, welche in der Seele des Menschen stattfinde, ohne irgend eine unmittelbare Mitteilung Gottes. Zwar haben namentlich die alttestamentlichen Schriftsteller die Wirkung des Heiligen Geistes als eine „übernatürliche", transzendente gefaßt, es sei jedoch trotzdem notwendig, sich die Offenbarung in anderer Weise zu denken.

Die heutigen calvinistischen Theologen erklären die ganze Natur für eine unmittelbare Wirkung Gottes. Die Schöpfung Gottes sei eine vollkommene. Eine neue Kraft könne nicht hinzugefügt werden. Eine „übernatürliche" Offenbarungstat Gottes wäre aber das Hinzufügen einer neuen Kraft, denn die Schöpfung Gottes und die Natur seien von einander nicht verschieden. Die Calvinisten fassen Natur nicht nur als die Materie, sondern zur Natur gehört ihnen auch das geistige Leben.

Natur ist ihnen die Gesamtheit alles Seienden, der sichtbaren und der unsichtbaren Dinge. Wir haben oben schon gesehen, daß das Hinzufügen einer neuen Kraft die Unvollkommenheit der Schöpfung und folglich auch die Unvollkommenheit des Schöpfers erweisen würde. Eine Offenbarungstat Gottes könnte also nur gedacht werden als die Wirkung einer der Natur schon innewohnenden Kraft. Diese Wirkung sei weiter ihrem Wesen nach von der Wirkung der anderen Naturkräfte nicht verschieden, weil die ganze Natur eine unmittelbare Wirkung Gottes sei. Der Begriff „spezielle Offenbarung" muß in dieser Weise ein bodenloser Begriff werden und ist folglich aufzugeben. Diese Schlußfolgerung wird nicht mit klaren Worten ausgesprochen, läßt sich aber nicht vermeiden. Entweder ist alles als supranaturale Wirkung Gottes zu fassen, oder alles ist als naturale Wirkung Gottes zu verstehen. Es kommt wenig darauf an, ob man den Ausdruck „supranatural" oder „natural" wählt, weil es keinen Unterschied des Wesens zwischen den verschiedenen Wirkungen Gottes gibt. Die calvinistischen Theologen lieben es, in ihren technischen Ausdrücken das Wort „supranatural" noch nicht ganz zu streichen. Immer wieder wird es in altbewährten Ausdrücken wie „übernatürliche Offenbarung" benutzt und dem Anschein nach beibehalten; dem Wesen nach aber hat die Theologie den alten biblischen Begriff hinweggetan und einen Begriff ganz anderen Inhalts an seine Stelle gesetzt.

Die **Inspiration der Bibel** wird dem Namen nach gehandhabt. Tatsächlich jedoch wird auch hier die Theorie in der Weise geändert, daß die Lehre über die Schrift inhaltlich von den liberalen Ansichten nicht verschieden ist.

Es wird betont, daß die Inspiration keine mechanische, sondern eine organische sei. Eine mechanische Inspiration würde ein übernatürliches Eingreifen Gottes voraussetzen, das doch mit einem richtigen Gottesbegriff streite. Daher wird gelehrt, daß die Inspiration als eine organische zu fassen sei. Das heißt, daß der Heilige Geist den Schriftstellern der Bibel in derselben Weise innewohnte, wie eine spezielle z. B. musikalische Begabung den Menschen innewohnen kann.

Es war schon vor der Schöpfung der Welt bestimmt worden, welche Menschen die Bücher der Bibel verfassen würden. Bei ihrer Geburt waren diese Menschen schon für diese Aufgabe präpariert. Sie wurden Schriftsteller, und bei der Abfassung ihrer Bücher benutzten sie ihren Verstand und ihre Erinnerung. Sie benutzten bei ihrer Arbeit manchmal auch verschiedene Quellen, trafen eine Auswahl aus einem größeren Stoffe, stellten Untersuchungen an, zürnten, jauchzten oder weinten, gerade nach ihrer besonderen Veranlagung. Also, sie arbeiteten in derselben Weise wie andere Schriftsteller. Ihr religiöses Empfinden hat

Religiöses hervorgebracht, wie bei einem anderen Menschen musikalisches Empfinden Musikalisches hervorbringt, denn sie waren keine Instrumente, sondern Organe, sie hatten eigenes Leben, Charakter, Bildung, und durch diese Faktoren wird ihre Arbeit ganz und gar bedingt. Der Begriff „organische" Inspiration dient also dazu, den supranaturalen Faktor auszuscheiden.

Die Bibel, welche durch diese Arbeit der Schriftsteller entstand, ist für die heutigen Calvinisten kein absolut-göttliches Buch. Auch hier treten moderne Ansichten hervor, welche sich den Ansichten der einst so verhaßten Kritiker in bedenklichster Weise nähern. Die alte calvinistische Theologie betrachtete die Bibel als eine göttliche Urkunde. Das Glaubensbekenntnis sprach es in klaren Worten aus, daß jedes Wort der Bibel als ein göttliches und folglich als ein wahres Wort zu betrachten sei. Jetzt aber wird gelehrt, daß in der Bibel zwei Faktoren zu unterscheiden seien. Es gebe „menschliche" und „göttliche" Bestandteile der Bibel. Die Bibel sei mit dem Erz zu vergleichen. Das edle Metall in dem Erze ist der göttliche Bestandteil, die übrige Masse des Erzes, welche diese seltenen Metallkörnchen einschließt, ist der menschliche Bestandteil. Es sei die Aufgabe der Theologie, das edle Metall herauszusuchen und von den menschlichen Bestandteilen zu trennen. Es wird auch in deutlicher Weise ausgesprochen, daß deshalb die Bibel nicht als eine Urkunde zu betrachten sei, welche auf jeder Seite Lebenswahrheiten bringe. Die Bibel sei kein Museum oder Zeughaus, gefüllt mit Texten, sondern die Bibel sei ein Buch, dessen Geist aus den menschlichen Formen erhoben und befreit werden müsse, solle man es für das heutige Leben benutzen können.

Mit Dankbarkeit wird hervorgehoben, daß die „ungläubigen" Kritiker über den menschlichen Bestandteil der Bibel sehr viel Wertvolles erforscht haben. Man kommt sogar dazu, einzuräumen, daß die „Bücher Moses" nicht durch Moses verfaßt sein können, und bemüht sich nachzuweisen, daß die neutestamentlichen Stellen, welche dies vorauszusetzen scheinen, in anderer Weise zu erklären sind. Der Ausdruck „Moses und die Propheten" sei dadurch entstanden, daß Moses selbst einen kleinen Teil der „Bücher Moses" verfaßt habe. Diese sehr kleine Arbeit Moses sei nach seinem Tode von anderen fortgesetzt worden. In dieser Weise seien endlich nach vielen Jahrhunderten unsere „Bücher Moses" entstanden, welche erst in sehr später Zeit durch einen letzten Redaktor die jetzige Form erhalten hätten.

Wir brauchen hier nicht ausführlich darzutun, daß diese Lehre in sehr bedenklicher Weise gegen die herkömmlichen orthodoxen Ansichten verstößt. Der alten Orthodoxie war das Wort Jesu, wie es uns in den Evangelien überliefert wurde, immer ein wahres Wort. Sie hat nicht

daran gedacht, an diesem Worte der Pentateuchkritik zu Liebe zu deuteln. Die Aussprüche des Neuen Testaments über den mosaischen Ursprung der „Bücher Moses" sind denn auch so deutlich, daß der modern-calvinistische Ausweg, „die Schriften Moses" sei nur ein Sammelname, sich als unhaltbar erweist (cf. Joh. 1, 46; 5, 46. 47; Röm. 10, 5; Mrc. 12, 19 usw.).

Für die liberale Theologie ist es sehr erfreulich, daß sogar die calvinistischen Theologen einräumen müssen, die orthodoxe Lehre über die Heilige Schrift habe sich als eine unhaltbare erwiesen und müsse demzufolge revidiert werden.

Das merkwürdigste Beispiel von dem neuen Geiste, welcher in dieser sich noch immer „orthodox" nennenden Welt vorherrscht, wird uns durch die neu-calvinistische Lehre über **Bekehrung und Wiedergeburt** geliefert.

Bekanntlich ist die Wiedergeburt nach der alten calvinistischen Ansicht eine Gnadenwirkung Gottes, durch welche der Mensch von der Strafe der Sünde und aus der Macht des Satans gerettet wird. Diejenigen, welche von Gott zur Wiedergeburt prädestiniert waren, werden durch diese zweite Geburt in ein neues Leben hinübergepflanzt. Der alte Adam war alsdann gestorben, der neue Adam war aufgestanden. Der alte böse Geist war geflohen und der Geist Christi war an seine Stelle getreten (cf. Col. 3, 9. 10; Gal. 2, 20; 1. Petr. 1, 23 usw.).

Die Wiedergeburt ist also eine Lebenserneuerung, welche durch den Heiligen Geist und durch die Predigt des Wortes Gottes erreicht wird, wie es in den alten reformierten Konfessionsschriften in ausführlicher Weise gelehrt wird. Sie ist ein Prozeß, welcher sich in dem bewußten Leben des Menschen entwickelt. Bei ganz jungen Kindern, welche in jugendlichem Alter starben, ohne das Alter erreicht zu haben, in welchem sie die Predigt des Wortes Gottes hören konnten, blieb den bekehrten Eltern nur die Zuversicht übrig, daß Gott diesen Kindern des Bundes seine Gnaden auch erweisen wolle.

Bibel und Konfession werden hier durch die heutige calvinistische Orthodoxie einfach beiseite gestellt. Es wird gelehrt, daß die Wiedergeburt das Einzige ist, das der Mensch braucht, um vor Gott als ein „Geretteter" zu erscheinen. Diese Wiedergeburt aber sei nicht ein Prozeß im bewußten Leben des Menschen, sondern in seinem unbewußten Leben. Der Mensch bemerke es nicht, wenn dieser Prozeß sich an ihm vollziehe. Also wird gelehrt nicht wegen der Bibel oder der Konfession, sondern wegen — der Resultate der heutigen Statistik.

Setzen wir einmal den Fall, daß die alte Ansicht die richtige wäre, alsdann würde daraus folgen, daß fast die Hälfte der Menschen, welche in einem Jahre sterben, nicht wiedergeboren werden könnten. Es wird

uns das z. B. mit den Zahlen der Statistik für das Jahr 1894 vorgerechnet. Die Zahlen beziehen sich auf die Niederlande und mögen hier mitgeteilt werden als ein merkwürdiges Beispiel der calvinistischen Theologie unserer Zeit.

Es hat sich herausgestellt, daß jährlich in den Niederlanden etwa 90.000 Menschen sterben. Aus dieser Zahl sterben 40.000 unter 14 Jahren. Wenn die Wiedergeburt erst im bewußten Leben des Menschen stattfinden sollte, würden also jährlich 40.000 verloren gehen, denn es ist ausgeschlossen, daß einer, der noch keine 14 Jahre alt, die Predigt des Wortes Gottes verstehen könnte. Sogar wenn wir annehmen, daß dieses möglich wäre, würde die Zahl der Verlorenen außerordentlich hoch sein, denn von den 40.000 sterben etwa 36.000 unter 5 Jahren. Ein Kind von 5 Jahren aber kann keinesfalls eine Predigt verstehen. Es leuchtet ein, so wird behauptet, daß die früheren Theologen die Realität des Lebens zu sehr außer acht gelassen haben. So viel Kinder können nicht verloren gehen. Deshalb — muß die Wiedergeburt sich nicht im bewußten Leben vollziehen, sondern im unbewußten Leben. Es wird jetzt von dieser Theologie gelehrt, daß ein Kind von einigen Wochen schon wiedergeboren werden kann; dies ist sogar möglich, wenn das Kind noch gar nicht geboren ist und kann schon in dem Mutterschoß stattfinden.

Es wird nachdrücklich hervorgehoben, daß diese Wiedergeburt keine neue Schöpfung ist. Der menschliche Charakter und die persönliche Eigenart werden durch die Wiedergeburt nicht geändert. Die Sünde wird nicht getötet. Es ist nur eine neue Potenz in das Leben hineingekommen. Die Wiedergeburt ist eine Impfung. Die Nachwirkung der Sünde aber wird durch die Wiedergeburt nicht hinweggenommen. Der Wiedergeborene hat die Fähigkeit erhalten, zu der richtigen Einsicht zu gelangen.

Es liegt auf der Hand, daß diese Lehre von der biblischen und konfessionellen Lehre grundverschieden ist. Die Wirklichkeit des heutigen Lebens geht dieser Theologie offenbar über die Bibel und die alte Lehre. Nur das Wort „Wiedergeburt" wird erhalten, inhaltlich aber ist alles geändert. Man versucht in dieser Weise einen unanfechtbaren Boden für die orthodoxen Theorien zu schaffen. Wenn diese z. B. von der Wissenschaft bekämpft werden, betont man, daß die liberalen Theologen nicht wiedergeboren seien und folglich die richtige Einsicht nicht haben können. Kommt es aber darauf an seine eigenen orthodoxen Theorien zu beweisen, so behauptet man, daß dies nicht nötig sei, denn die Wiedergeburt sei ihr Grund, und die Wiedergeburt im unbewußten Leben entziehe sich nach Wirkung, Ursache und Folgen der Kontrolle des Intellekts. Die Unvollkommenheit der Wiedergeborenen wird durch

die Nachwirkung der Sünde erklärt; ihr religiöser Stolz, gerettet zu sein, wird auf Grund der Wiedergeburt ein gerechter genannt.

Die heutige calvinistische Theologie ist des weiteren mit der **Anthropologie** der früheren orthodoxen Theologen nicht einverstanden. Die alte Lehre betrachtet bekanntlich den natürlichen Menschen als einen Sklaven der Sünde. Der Heidelberger Katechismus z. B. lehrt, daß der natürliche Mensch, wenn er nicht wiedergeboren ist, unfähig sei Gutes zu tun, er sei ein Sklave der Sünde und zu allem Bösen geneigt. Die Wirklichkeit des Lebens zeigt, so wird heute von calvinistischer Seite gelehrt, daß diese Aussprüche des Heidelbergers in bestimmter Weise zu deuten seien.

Jede natürliche Wirkung sei eine unmittelbare Wirkung Gottes. Folglich seien auch die Handlungen, Gedanken usw. der nicht wiedergeborenen Menschen eine Wirkung Gottes. Eine Wirkung Gottes könne nicht absolut-böse sein. Die früheren Theologen hätten (der heutigen calvinistische Ansicht nach) nicht genug beobachtet, daß die „allgemeine Gnade“ Gottes, die gratia communis, alle Menschen umfaßt. Dieser den natürlichen Menschen eigene Geist Gottes wirke in allen Menschen. Die Wiedergeborenen hätten noch eine zweite Potenz zu dieser „allgemeinen Gnade“ hinzubekommen. Aber auch der Nicht-Wiedergeborene sei, durch die „allgemeine Gnade“, fähig positiv-Gutes zu tun.

Auch die frühere Orthodoxie verspürte, daß die Nicht-Wiedergeborenen wenigstens den Eindruck machten, Gutes zu tun. Um dies zu erklären, erfanden sie den Unterschied zwischen „bürgerlichem Guten“ und „seligmachendem Guten“. Die Nicht-Wiedergeborenen seien zwar imstande bürgerliches Gutes zu tun, zu dem Tun des seligmachenden Guten, welches auch von Gott gut geheißen werde, wären sie aber unfähig, solches Gute könnten nur die Wiedergeborenen tun. Dieser Unterschied jedoch wird von unseren heutigen Calvinisten bestritten und verworfen. Sie behaupten, daß es nicht erlaubt sei, das Gute in die bürgerliche und die seligmachende Kategorie zu verteilen. Gutes sei Gutes, und Böses sei Böses. Die Nicht-Wiedergeborenen könnten wirkliches positives Gutes tun.

Die Erklärung wird in folgender Weise erbracht. Die allgemeine Gnade Gottes sei wie eine Bremse am Wagen oder wie ein Gitterwerk im zoologischen Garten. Der Wagen, der bergab fährt, würde in die Tiefe stürzen, wenn er keine Bremse hätte. Die wilden Tiere würden Menschen zerreißen, wenn das Gitter sie nicht gefangen hielte. So würde die Sünde das Leben der nicht-wiedergeborenen Menschen zerstören, falls die „allgemeine Gnade“ nicht bremste. Die Sünde wird gebändigt und hierdurch wird es möglich, daß positives Gutes erwirkt wird.

Wie steht es dann aber mit dem Ausspruch des Heidelberger Katechismus, der nicht-wiedergeborene Mensch sei unfähig zu jeglichem Guten und zu allem Bösen geneigt? Es wird behauptet, daß diese Aussprüche keine thetische sondern eine hypo-thetische seien. Sie beabsichtigen zu lehren, wie es in der Welt aussehen würde, falls die „allgemeine Gnade“ nicht wäre. Wenn diese nicht wäre, alsdann würde allerdings der natürliche Mensch nur Böses tun können. Jetzt aber, wo die gratia communis seit der Schöpfung der Welt herrsche, könne der natürliche Mensch auch Gutes tun.

Es liegt auf der Hand, daß der Heidelberger Katechismus nicht die Absicht hatte, eine nicht-existierende Welt zu beschreiben, sondern daß er der Meinung war, jeder nicht-wiedergeborene Mensch sei ein Sklave der Sünde. Die heutige calvinistische Interpretation beweist nur, daß sämtliche Fundamente der althergebrachten orthodoxen Lehre von dieser sich orthodox nennenden Theologie umgestoßen werden.

Das Merkwürdige dabei ist, daß diese Theorien nicht nur in den Studierstuben leben, sondern auch im orthodoxen Volke zu leben beginnen. Sie werden nicht nur in den größeren theologischen Werken verteidigt, sondern in religiösen Wochenzeitungen seit Jahren in populärer Weise verkündet und von den orthodoxen Lesern mit größter Zustimmung entgegengenomen. Eben deshalb lohnt es sich der Mühe, diese Theorien zu studieren und für liberale Zuhörer auseinanderzusetzen. Es gibt auch nicht Einen Einzigen Teil der alten orthodoxen Anschauungen, welcher nicht einen modernen Inhalt empfangen hätte und seiner eigentlichen und ursprünglichen Meinung entfremdet worden wäre.

Diese Umwälzung läßt sich auch **im gewöhnlichen Leben** verspüren. Die alten Calvinisten waren strenge zurückgezogene Leute, welche die Welt als das Reich des Satans betrachteten. Sie bekämpften die weltlichen Genüsse wie Tanz, Theater, Kartenspiel usw. Sie liebten es, sich in einfacher Weise zu kleiden und in zurückgezogener Weise zu leben. Heute aber wird über den Wert der weltlichen Dinge in ganz anderer Weise gedacht. Die Welt ist ja Gottes Welt. Allmählich beginnt man sich daran zu gewöhnen, die Welt anders zu beurteilen und lacht über eine altertümliche einfache Seele, welche nicht versteht, daß die Wirkung der allgemeinen Gnade Gottes in dieser Welt allerlei Angenehmes, Nützliches und Gutes hervorgerufen hat, dessen der Fromme sich nicht schämen und scheuen soll.

Die Zeit ist vorüber, in welcher es einem richtigen Orthodoxen nicht erlaubt war, seine Kinder impfen zu lassen, oder Haus und Leben zu versichern. Das war damals. Da lehrte man, daß man Gott nicht versuchen solle. Wenn er beabsichtigte, den Menschen eine Krankheit zuzuschicken, so wäre es nicht erlaubt, sich dagegen durch Impfung

schützen zu wollen. Wenn Gott sich entschlösse, Feuer in unser Haus zu senden oder unser Leben wegzunehmen, so wäre es nicht erlaubt, sich den schädlichen Folgen dieser Ereignisse so viel wie möglich zu entziehen. Heute jedoch wird gelehrt, daß es „un-fromm" ist, sich nicht impfen zu lassen, und „ir-religiös", nicht einzusehen, daß auch die Mittel, welche die Wissenschaft der Nichtwiedergeborenen entdeckt hat, von Gott gewollt sind und durch uns benutzt werden sollen.

Diese Umwälzung innerhalb der calvinistischen Orthodoxie sollte eigentlich dazu führen, daß ihre theologischen Führer offen als „liberale Theologen" hervorträten. Sie bestreiten aber den Liberalismus nach Leibeskräften, denn sie wissen, daß ihr Einfluß auf das Volk zerbrechen würde, wenn sie die liberalen Meinungen nicht dem Anscheine nach bekämpften. So gelingt ihnen, was kein liberaler Gelehrter fertig bringen würde. Sie treiben die orthodoxe Masse in eine moderne Richtung. Das Auftreten der orthodoxen calvinistischen Theologen ist für die Orthodoxie weit gefährlicher als die radikalen Theorien liberaler Theologen. Die Orthodoxie wird in eine andere Weltanschauung und Lebensweise verpflanzt, ohne sich dagegen zu sträuben.

Diese Dinge sind gewiß ein kräftiger Beweis für die unabweisbare Notwendigkeit liberal-religiösen Strebens. Wenn sogar die ultrakonservative Orthodoxie der Calvinisten anerkennen muß, daß die alten Lehren nicht mehr maßgebend sein können, so zeigt uns das, daß unser heutiger Kongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt nichts Unwirkliches und Vorübergehendes verficht. Die gegnerische Orthodoxie ist im Begriffe, sich selbst zu zersetzen. Die Zukunft gehört nicht ihr, sondern sie gehört uns.

(Original.)

Die unitarische Bewegung in Polen 1560 bis 1660.

Von Professor *H. v. Merczyng*, St. Petersburg.

Die Republik*) Polen umfaßte im XVI. Jahrhundert ein ungeheures Reich, das sich von der Oder bis zur Düna und zum Dnieper erstreckte, vom Baltischen bis zum Schwarzen Meere. Auf diesem Territorium, das größer wie das heutige Deutsche Reich war, hat die religiöse Renaissance-Bewegung ihre größten Triumphe gefeiert, weil dieses Reich, unter dem letzten Könige vom Stamme der Jagellonen, Sigismundus Augustus (1548—1572) einer fast absoluten Religionsfreiheit sich erfreute — das einzige in der damaligen Welt — das kleine Siebenbürgen etwa ausgenommen. Zwar hat schon unter der Regierung von Sigismundus Augustus' Vorgänger, Sigismund I., die Reformation Eingang ins Land genommen, seit 1520, meist nach Lutherischen Vorbildern, so daß wir aus dieser frühesten Zeit schon auf einen unitarischen Glaubenszeugen, Katharina Zalaszowska**) Wajglowa, die zu Krakau verbrannt wurde, stoßen, aber alle diese Anfänge waren noch sehr schwach, da unter Sigismund I. der katholische Klerus noch die Allgewalt in Religionssachen in Polen hatte. Erst unter Sigismundus Augustus haben die Reichstage 1552 und 1562 die sogenannte „Execution" der geistlichen Gerichtshöfe aufgehoben, d. h. die verdammenden Urteile der katholischen Bischöfe gegen Häretiker hatten in Polen von seiten des Reiches kein Exequatur mehr, und auf dem Reichstage 1573 wurde endlich allgemeine Toleranz „inter dissidentes de religione christiana" (d.h. unter denen, die in Betreff der christlichen Religion uneins sind) Fundamentalgesetz der Republik.

Mit 1552 beginnt also in Polen eine allgemeine reformatorische Bewegung. Hunderte von protestantischen Gemeinden wurden in allen Teilen des Reiches gegründet, die Hälfte der Senatoren***) und die meisten der Landboten traten zur evangelischen Kirche über, und einer der bekanntesten lebenden polnischen katholischen Geschichtsschreiber, der jetzige Stadthalter von Galizien, Dr. Bobrzynski, spricht die Meinung

*) Polen, obgleich es Könige hatte, hieß offiziell eine Republik, weil, wie bekannt, die Könige gewählt wurden, wobei die Wahl theoretisch von allen Stimmberechtigten, d. h. von allen Edelleuten vorgenommen wurde. Praktisch war natürlich die Elektion der Könige Polens größtes Unglück.

**) Sprich Salaschowska. Das polnische z = s, sz = sch.

***) Vgl. meine Karte der polnischen evangelischen Gemeinden im alten Polen. Warschau 1905.

aus, daß alles, was damals in Polen durch Intelligenz, Stellung, Einfluß hervorragte, die katholische Kirche verließ. Der Gipfelpunkt dieser Bewegung war endlich 1570 auf der Synode zu Sandomir erreicht, wo die drei polnischen evangelischen Nationalkirchen, die lutherische, die calvinische und die der böhmischen Brüder eine Union geschlossen haben, die leider später öfters nicht gehalten worden ist. Wie und warum diese so hoffnungsvolle reformatorische Bewegung in Polen versiegte, gehört nicht in den Rahmen dieses Aufsatzes; der englische und deutsche Leser wird darüber am besten Information finden in dem bis jetzt noch fast seinen ganzen wissenschaftlichen Wert behaltenden Werke des Grafen Valerian Krasinski*), eines von den wenigen polnischen Edelleuten, die bis ins XIX. Jahrhundert den protestantischen Glauben ihrer Väter beibehalten haben.

Wir wollen uns hier nur auf eine kurze Skizzierung der unitarischen Bewegung beschränken. Es ist eine psychologische Tatsache, daß jede Umwälzung immer weiter greift, wie das anfängliche Vorhaben war. Servede gehört derselben Richtung wie Calvin an, nur geht er weiter; nach der Nationalversammlung in Frankreich von 1789 kommt der Nationalkonvent von 1793. So auch in Polen. Als die polnischen Protestanten auf Grund des Schriftstudiums das Rechtfertigungsdogma der katholischen Kirche abstreiften und das sola fide der Reformatoren zum Grundpfeiler ihrer Religionsansichten annahmen, gingen manche von ihnen natürlich weiter, bis zur Kritik des trinitarischen und christologischen Dogmas der alten Kirchen. Der Einfluß vieler Italiener, die damals, dank der Religionsfreiheit, in Krakau weilten, unter anderen **Laelius Sozzinos**, des Oheims des später eine so große Rolle in der unitarischen Bewegung Polens spielenden **Faustus Sozzino,** hat hier auch viel gewirkt. Seit 1560 wurde der Prediger der Krakauer evangelischen Gemeinde, Gregor **Pauli,** der ausgesprochene Verfechter der antitrinitarischen und neuen christologischen Ansichten. Im Jahre 1563 schieden über 30 Gemeinden um Krakau aus der polnischen evangelischen Kirche und organisierten die ,,ecclesia minor'', die polnische Unitarische Kirche. In derselben Zeit fanden die unitarischen Ansichten auch Ausbreitung in der östlichen Hälfte des polnischen Reiches, in Litauen, wo das Haupt der Reformationsbewegung, der leider schon 1565 verstorbene

---

*) Historial Sketch of the Rise, Progreß and Decline of the Reformation in Poland and of the influence which the scriptural doctrines have exercised on that country in literary, moral and political respects by Count Valerian Krasinski London 1838. To the protestants of the British Empire and of the United States of America dedicated by a polish Protestant. — Es existiert eine deutsche und französische Übersetzung und seit 1900 auch eine polnische. Der Titel der deutschen heißt: Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und Verfalls der Reformation in Polen. Nach der engl. Ausgabe bearbeitet von Adolf **Lindau,** Leipzig 1841.

Großkanzler von Litauen, Fürst Nicolaus der Schwarze **Radzivill,** sich sehr den antitrinitarischen Ansichten zuneigte.

Aber das weitere Gedeihen der unitarischen Bewegung wurde in den folgenden Dezennien durch eine außerordentliche Sektenentwicklung im Schoße der antitrinitarischen Kirche gehemmt. In der Zeit von 1570 bis 1590 entwickelten sich in dieser Kirche soviel Religionsdifferenzen, wie vielleicht nur in den ersten Tagen des Christentums. Fast alle theologischen Richtungen, die auf den Synoden zu Nicäa, Ephesus und Chalcedon als häretisch bekämpft worden, lebten in Polen wieder auf. Was die Väter in Chalcedon verdammten, das enthusiasmierte den polnischen Edelmann auf seinen Landsitzen auf der Neige des XVI. Jahrhunderts von dem Dnieper bis zur Oder. Monarchianer, Monotheleten, Sabellianer, Nonadoranten usw. usw., das alles treffen wir hier wieder. Synoden kamen auf Synoden und bekämpften sich untereinander. Das ganze Dogma von Tolstoi — das Nichtwiderstehen dem Bösen — ist dogmatisch und praktisch in einer der polnischen Sekten ausführlich ausgearbeitet, die ihren Anhängern sogar das Tragen der Waffe und die Annahme bürgerlicher Stellungen verbot. Wiederum die Nonadoranten — wie in Siebenbürgen — neigten sich immer mehr einer fast rationalistischen Religionsanschauung zu. Es ist eine bis jetzt noch nicht erfüllte Aufgabe, die Lehren aller dieser polnischen antitrinitarischen Sekten zu erforschen, da leider die betreffende Literatur — ausschließlich in polnischer Sprache — entweder ganz während der katholischen Reaktion im 17. und 18. Jahrhundert zugrunde gegangen ist oder nur in Unikums in verschiedenen Bibliotheken sich erhalten hat.

Jedenfalls kennen wir als hauptsächlichste Sektenhäupter von dieser Epoche: Simeon **Budny,** Prediger in Litauen, der am meisten rationalistisch gesinnt war und an Davidis sich anlehnte; **Farnowski,** Prediger in den Vorbergen der polnischen Karpathen, der die Präexistenz Christi verteidigte; **Czechowic***), Prediger in Lublin, der stark anabaptistisch angehaucht war und, die Präexistenz leugnend, gegen Farnowski kämpfte, und viele, viele andere (Petrus **Gonesius,** Prediger in Wengrow, u. a.). Wenn die reiche Sektenentwicklung auch auf eine sehr lebendige Religionsbewegung hinwies, so wäre sie wahrscheinlich schon damals (um 1600) das Grab der ganzen Bewegung geworden, da, wie Zeitgenossen bezeugen, die ewigen Zänkereien und Streitigkeiten sehr viele wieder in den Schoß der römisch-katholischen Kirche zurückbrachten.

Aber der Untergang der unitarischen Kirche in Polen sollte ein anderer sein, und sie sollte noch viele ruhmvolle Zeiten erleben. Dies verdanken die polnischen Antitrinitarier dem italienischen Denker und

---

*) Sprich Tschechowitz. Das polnische cz = tsch, c = tz.

Reformator Faustus **Sozzino** (Socinus), der die verschiedensten Sekten in **eine** polnische antitrinitarische Kirche zu vereinigen wußte, die dann nach seinem Tode (1604), neben ihrem offiziellen Namen „polnische Brüder" — fratres Poloni — auch den Namen Socinianer führte.

Socinus, der als italienischer Edelmann sich beim polnischen Adel der besten Aufnahme erfreute und sich mit einer polnischen adligen Dame vermählte, brachte endlich die gewünschte Union zur Tat. Zum geistlichen Zentrum der polnischen Unitarier, die jetzt mit Socinianern identisch waren, wurde die kleine Stadt **Rakow**, etwa 50 Kilometer nördlich von Krakau, die erst 1570 von einem polnischen antitrinitarischen Edelmann **Sieninski** gegründet wurde. Hier errichtete man eine berühmte unitarische Schule*), die fast einer Universität gleich war, wo bis 1000 junge Leute studierten; hier befand sich die socinianische Hauptdruckerei, und hier versammelten sich von nun an alle socinianischen Synoden. Socinus selbst erlebte nur den Anfang dieses neuen Aufblühens unitarischer Doktrin in Polen; er starb 1604, den 3. März, zu Luclawice, einer unitarischen Gemeinde, 130 Kilometer im Südosten von Krakau. Das Hauptwerk seines Lebens, der dogmatisch alle polnischen Unitarier vereinigende Rakauer Katechismus, wurde in polnischer Sprache erst nach seinem Tode 1605 in Rakow gedruckt, und später, 1609, folgte die bekannte lateinische Übersetzung: Catechesis Ecclesiarum Polonicarum Unum Deum Patrem, illiusque Filium unigenitum, una cum Spiritu Sancto ex S. Scriptura confitentium, die später fast in alle Sprachen der zivilisierten Welt übertragen wurde**). Bei der Verfassung dieses Katechismus arbeiteten zusammen mit Socinus auch die ersten unitarischen Theologen Polens: Moskorzewski, Crell, Sand und andere. Durch einen merkwürdigen Zufall blieb das Denkmal Sozzinos bis jetzt vom Sturme der Zeiten***) verschont, obgleich das Grab, wie gesagt wird, leer ist, und die Gebeine des großen „Häretikers" daraus schon lange ausgeworfen sind. Auch das andere, das geistige Werk Socinus', wurde in Polen vernichtet, aber erst über ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode.

Unterdessen entwickelte sich der Unitarianismus, durch Einheit verstärkt, noch immer weiter. Gegen 1620 fand er außerordentliche Verbreitung im polnischen Palatinat Volhynien, wo die Landleute — Kleinrussen (Ruthenen) von Nationalität — hauptsächlich der griechischen

*) Wie hoch der Unterricht in dieser Schule in mathematischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen stand, habe ich in einer von der Krakauer Akademie der Wissenschaften ausgegebenen Arbeit bewiesen.

**) Die englische Übersetzung wurde in London unter Jacob I. verdammt.

***) Der Verfasser dieses Vortrags besuchte es 1897, und das zweite Mal 1910 mit dem Generalsekretär unseres Kongresses Dr. theol. Wendte.

Kirche zugetan waren. Es ist mir gelungen, zu beweisen*), daß der berühmte Pseudo-Demetrius bei seinem ersten Erscheinen in Polen zur socinianischen Kirche überging, und daß er noch als Zar von Moskau 1606 eine polnische socinianische Gesandschaft von der Synode zu Rakow in Moskau annahm.

Aber der Untergang war schon nahe. Die katholische Reaktion in Polen unter Sigismundus III. (1588—1632) war im vollen Gange, und obgleich das fundamentale Toleranzgesetz nicht aufgehoben war, so wurde es in praxi immer mehr geschmälert.

Auf dem Reichstage 1638 wurde gegen die Socinianer eine Anklage erhoben, daß zwei Schüler der Rakower Schule gegen ein Christusbild am Kreuz, das im Felde stand, mit Bogen geschossen hätten. Auf Grund dieser Anklage, die allem Anscheine nach falsch war, wurden die Schule, Gemeinde und Druckerei in Rakow auf immer aufgehoben, in der unitarischen Kirche katholischer Gottesdienst eingeführt. Seit dieser Zeit — fast drei Jahrhunderte — ist das einst blühende, in ganz Europa bekannte Rakow zu einem elenden Orte zusammengesunken, wo nur einige hundert jüdischer Bewohner ein elendes Dasein fristen.

Auf den Rakower Schlag kamen gleich weitere. Da die Unitarier ihre Schule nach **Kisielin** in Wolhynien verlegten, so schloß der Reichstag 1644 auch diese Schule unter nichtigem Vorwand; und der Reichstag von 1647 verurteilte den unitarischen Theologen Jonas Szlichtyng von Bukowiec**) zur Landesverweisung und sein polnisches Buch, das die unitarische Lehre verteidigte, zum Verbrennen durch den Scharfrichter. Zwar protestierten gegen viele von diesen Gewaltmaßregeln die evangelischen und unitarischen Landboten, aber der Protest blieb wegen der Übermacht ohne Wirkung — vana sine viribus ira.

Endlich kam das Ende. 1655 wurde die Republik von allen Seiten von Feinden überschwemmt. Die Schweden unter Karl Gustav eroberten fast ganz Kronpolen, während die östlichen Provinzen (Litauen) durch russische Truppen besetzt wurden. Eine allgemeine Erhebung rettete das Reich für diesmal. Zwar verkleinert, wurde das polnische Staatswesen noch gerettet. Aber die Nationalerhebung war von einer großen Entfaltung religiös-katholischen Fanatismus' begleitet. Nach dem Frieden forderte alles Rache an den Ungläubigen, an den Dissidenten, an den Häretikern, zu welchen ja auch die Reichsfeinde — die Schweden gehörten. Die polnischen Evangelischen waren damals noch zu zahlreich, um sie des Landes zu verweisen, man rächte sich also an den „Christusleugnern", den „Arianern" (so hießen im polnischen Gesetz

*) In der Warschauer historischen Zeitschrift und in russischer Übersetzung von Pater Pierling, S. J. in den „russischen Antiquitäten" (Russkaja Starina).

**) Sprich Schlichting von Buckowietz.

die Unitarier). Der Reichstag zu Warschau 1658 erklärte, daß die Toleranzakte von 1573 sich auf die Christusleugner nicht erstrecke, und forderte alle Unitarier auf, binnen 3 Jahren entweder katholisch zu werden oder ihre Güter zu verkaufen und das Land auf immer zu verlassen. Gleichzeitig wurde der unitarische Gottesdienst verboten und auch der Übertritt zum evangelischen Glauben. Der Reichstag 1659 verkürzte die Zeit bis zu einem Jahre, und der 10. Juli 1660 war der letzte Tag der Unitarier in Polen. Einige hundert Familien von den ersten polnischen Adelsgeschlechtern verkauften für fast nichts ihre Habe und verließen fast Bettlern geich ihre Heimat, Geld, Bedeutung, Adelsprivilegien — alles ihrer Überzeugung opfernd. Wir müssen noch heute — es ist in diesem Jahre gerade ein Vierteljahrtausend seit dieser Exodus vergangen — das Haupt beugen vor der Überzeugungstreue dieser armen polnischen Brüder, wie sie sich nannten!

Siebenbürgen hauptsächlich, und dann Ostpreußen, dessen damaliger Statthalter der polnische evangelische Fürst Boguslaus Radzivill war, waren die Hauptzufluchtsorte. Bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts existierten dort und hier polnische unitarische Gemeinden. Dann gingen sie unter. Die polnischen Unitarier in Siebenbürgen verschmolzen mit der ungarischen unitarischen Bevölkerung*), und die ostpreußischen mit der deutschen evangelischen. Nur die polnischen Namen, die mit denen der ersten polnischen Aristokraten manchmal identisch sind, erinnern an den Anteil, den ehemals die Republik Polen an der religiösen Entwicklung der Menschheit inne hatte.

---

*) Es sei mir bei dieser Gelegenheit erlaubt, meinen hochgeehrten unitarischen Freunden in Kolozsvar (Siebenbürgen), dem ersten Prediger der unitarischen Gemeinde Herrn Peterfi Denes, und Herrn Dr. Boros, Professor an der theologischen Fakultät daselbst, meinen innigsten Dank auszusprechen für ihre liebenswürdige Hilfe, die sie mir bei meinem zweimaligen Aufenthalte in Kolozsvar, um verschollene polnische Synodalprotokolle der Unitarier zu suchen, geleistet haben.

(Original.)

Eine deutsch-amerikanische Professur am Meadville Seminary

von Professor *Clayton R. Bowen,* Meadville Theological School, Meadville in Pennsylvanien.

Ich habe keine Rede zu halten. Ich bin nur da, Ihnen von den freien deutschen Kirchen in Amerika einen Gruß, eine Hoffnung, eine Botschaft zu überbringen. Ich will Ihnen kurz über ein Unternehmen berichten, das mir in außerordentlichem Grade mit dem Geiste und den Zwecken dieses internationalen Kongresses für Freies Christentum im Einklang zu stehen scheint.

Einer der wichtigsten Faktoren unter den vielen, die einen solchen Kongreß überhaupt möglich gemacht haben, ist der häufige Austausch von Studierenden und von Lehrenden unter den Universitäten verschiedener Nationen gewesen. Wir alle hier und heute sind gerne bereit zu bekennen, daß gerade Deutschland der allererste Platz als Alma Mater der Theologen der ganzen modernen Welt gebührt.

Nun ist das Gebiet der freien Wissenschaft im vollsten Sinne international. Da soll, wenn irgendwo, das vollste Zusammenwirken **aller** Völker herrschen. Das, was ich Ihnen vortragen möchte, ist ein Versuch solchen Zusammenwirkens. Sie wissen, wie ungeheuer groß in früheren Jahren die deutsche Auswanderung nach Amerika gewesen ist. Wir wissen unsererseits, daß in fast allen unserer Städte einer der wertvollsten Bestandteile der Bevölkerung aus der großen Anzahl von Bürgern deutscher Geburt oder Abstammung besteht.

In den Tagen der großen Einwanderung brachten die Deutschen immer ihre Kirche ins neue Land mit. Viele schlossen sich natürlich an Gemeinden an, die sie in ihrer neuen Heimat schon vorfanden, Gemeinden lutherischer oder reformierter Richtung, oder ließen es gern geschehen, daß solche Gemeinden unter ihnen begründet wurden. Viele andere aber fanden sich zur Begründung freier evangelischer Gemeinden ohne Anschluß an irgend eine ältere kirchliche Gemeinschaft zusammen. Schon im achtzehnten Jahrhundert entstand in den östlichen Staaten

eine Anzahl von solchen unierten freien Gemeinden. In New-York, Baltimore, Philadelphia bestehen noch heute solche Gemeinden, etliche unter ihnen schon 250 Jahre alt.

Diese Gemeinden haben sämtlich eine ganz freie Verfassung; jede Gemeinde steht für sich ohne synodale oder andere höhere kirchliche Instanz. Manche sind stark und groß geworden, haben prächtige Kirchenbauten und Geld, soviel sie wollen. Doch ist ihre Selbständigkeit ihre Schwäche geworden. Sie sind zu isoliert; sie haben kein Leben in Gemeinschaft mit anderen gleichgerichteten Gemeinden. Darüber wird schon lange geklagt. Aber man hat die völlige Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden nicht angreifen wollen.

In den zentralen Staaten finden sich heute zirka 200 dieser freien deutschen Gemeinden, hauptsächlich in den Städten Pittsburg, Cleveland, Cincinnati, St. Louis und deren Bezirken. Unter diesen Kirchen ist nun in den letzten Jahren ein starkes Verlangen nach Gemeinschaft entstanden. Trotz ihrer zahlreichen Mitglieder, trotz ihrer immer sehr stark besuchten Gottesdienste, trotz ihrer reichen weltlichen Mittel, sind sie doch nicht zufrieden. Ihr religiöses und kirchliches Leben leidet unter ihrer Isoliertheit. Das einzige, was sie gewissermaßen zusammenhält, ist bis jetzt ein Predigerverein, dem fast alle Pastoren angehören.

Nun sind diese Gemeinden, weil keine höhere kirchliche Autorität über ihnen steht, theologisch ganz frei gerichtet. Sie haben mit der freien Theologie der deutschen theologischen Fakultäten Schritt gehalten, sie teilen den Standpunkt der amerikanischen unitarischen Kirchen und der anderen liberalen Gemeinschaften, die sich in diesem Kongreß zusammenfinden. Vielleicht ist das bedenklichste in ihrer Lage der steigende Mangel an Kandidaten für das Pastorat, die in der nötigen Weise ausgebildet wären. Die deutschen theologischen Fakultäten in Amerika sind sämtlich streng konfessionell-orthodox; bei den amerikanischen liberalen Fakultäten fehlt natürlich alle Ausbildung in der deutschen Sprache und den Gebräuchen der deutschen Gemeinden.

Es gab aber eine theologische Fakultät, die stets eine große Sympathie für diese Gemeinden hegte und immer ihre Studenten willkommen hieß. Eine ziemliche Anzahl von tüchtigen jungen Männern haben sich in dem letzten Vierteljahrhundert als Pastoren dieser Gemeinden in der "**Meadville Theological School**" herangebildet. Diese Fakultät wurde im Jahre 1844 durch die Freigebigkeit eines Mannes gesegneten Andenkens, Harm Jan **Huidekoper**, aus Holland gebürtig, begründet. Ein tiefreligiöser Mann, nannte er sich, wie die meisten freien Geister in Amerika damals, einen Unitarier. Mit Hilfe seines Sohnes

Friedrich, der ein bekannter Theolog und Verfasser sehr wertvoller Forschungen im Gebiete der älteren Kirchengeschichte und des Neuen Testaments war, begründete er die neue Anstalt. Aber nicht als eine Unitarische Schule. Vielmehr wurde ausdrücklich nach dem Wunsch des Herrn Huidekoper festgelegt, daß hier nur **eine freie Schule der Theologie** erstehen sollte, die in keinem Grade unter der Kontrolle einer Kirche oder Kirchengemeinschaft stünde. Im Jahre 1846 wurde die Schule durch den Staat Pennsylvanien privilegiert, und in der Stiftungsurkunde wurde wieder ganz klar ausgesprochen, daß diese Fakultät in keiner Verbindung mit irgend einer Kirchengemeinschaft stand oder stehen sollte. Eine solche Schule war damals in Amerika unerhört, und noch heute gibt es nur ein paar theologische Fakultäten, die wie Meadville in keiner Verbindung mit einer bestimmten Sekte stehen. Man weiß ja, wie weit das Sektenwesen in Amerika getrieben wird. Fast nur die Unitarier haben sich zu dieser Schule freundlich gestellt; bei ihnen aber ist sie denn auch hochgeschätzt, und reichlich ist für ihre Weiterbildung gesorgt worden.

Sämtlichen Professoren bei uns ist das geistige Leben und die Arbeitsweise der deutschen Universitäten wohlbekannt; die meisten unter ihnen haben längere oder kürzere Zeit in Deutschland studiert. Unser Studiengang ist nach dem Muster eines deutschen theologischen Kursus angelegt; die Namen von Weizsäcker und Holtzmann, Pfleiderer und Harnack, Herrmann und Eucken werden in unseren Hörsälen jeden Tag genannt. Das Studium der deutschen Sprache und das Lesen der deutschen theologischen Klassiker nehmen schon lange eine bedeutende Stelle in unserem Kursus ein. In unserer Bibliothek finden sich die Werke der deutschen Theologen, sowohl die neueren wie die älteren, dazu auch die meistgelesenen theologischen Zeitschriften deutscher Sprache.

Aus den genannten Gründen nun schien die Meadville-Schule den deutschen freien evangelischen Gemeinden der gewiesene Ort für die Ausbildung ihrer künftigen Pastoren. Eines aber fehlte — eine Professur der Homiletik und praktischen Theologie in **deutscher** Sprache. Schon vor mehr als einem Jahre machte Dr. Voß aus Pittsburg, im Namen der Gemeinden, deren Vertreter er war, unseren Direktoren einen Vorschlag in bezug auf die Begründung einer solchen Professur. Unsere Fakultät und Direktoren begrüßten mit Freude den Plan, und jetzt sind schon die nötigen Mittel zusammengefunden und die Professur ist begründet. Im nächsten Semester — Herbst 1910 — erwarten wir die Antrittsrede des neuen Professors.

Es erübrigt aber noch etwas sehr wichtiges für die völlige Verwirklichung dieses schönen Plans. Es müssen deutsche Studenten kommen.

Aus unseren Gemeinden werden zwar gleich welche kommen. Die müssen aber wenigstens noch drei Jahre studieren, meistens noch vier. Inzwischen aber haben die Gemeinden Pastoren **gleich** dringend nötig. Um die Sache ganz sicher zu stellen, haben die Leiter dieses Unternehmens ans „Vaterland" gedacht, und möchten an die Vertreter der deutschen freien Theologie, die hier auf diesem Kongreß versammelt sind, appellieren. Sollte es nicht vielleicht möglich sein, eine größere Anzahl von Theologiestudierenden, je mehr desto besser, zur Auswanderung nach Amerika und zum Eintritt in die Meadville-Schule zu bewegen, um später Pastoren an den deutschen Gemeinden zu werden? Es ist zunächst an solche gedacht, die im letzten oder vorletzten Studienjahre stehen, aber auch jüngere Studenten werden herzlich willkommen sein.

Den jungen Leuten wird folgendes geboten. Die im letzten Studienjahre stehenden würden ein Jahr, d. h. vom Ende September bis zum nächsten ersten Juni in Meadville zu studieren haben, und würden sich dabei auch mit dem Studium des Englischen befassen. Denn mit der deutschen Sprache allein kann man in diesen Gemeinden nicht mehr fertig werden. Der Unterricht in der Schule ist ganz frei, und das Leben in der kleinen Stadt ist nicht teuer. 1000 Mark würden alle Kosten für das Jahr decken, Seereise inbegriffen. Der Student würde von der Schule ein Stipendium von 400 Mark erhalten, und die Gemeinden werden außerdem versuchen, für ihre Studenten zu sammeln.

Die im letzten Studienjahre stehenden Theologen würden am Ende des Jahres sofort in das Pfarramt eintreten und selbständige Gemeinden übernehmen. Ihr Einkommen würde sich nach bisherigen Erfahrungen gleich auf 3000—4000 Mark und Dienstwohnung stellen. In dieser Hinsicht hätten sie also gewisse Vorteile. Doch könnte es natürlich vorkommen, daß einer oder der andere sich nicht an die amerikanischen Verhältnisse gewöhnen könnte und nach dem Vaterlande zurückkehren möchte. Für solche Fälle hofft man bei den betreffenden deutschen Behörden zu bewirken, daß Studenten, die das Experiment machen wollen, die Erlaubnis erhalten, unter Anrechnung ihrer Studienzeit zwei Semester in Meadville zu studieren. Dann könnten sie eventuell ohne etwas verloren zu haben, nach der Heimat zurückkehren. Doch ist darüber noch nicht verhandelt worden.

Auf die materiellen Vorteile habe ich kurz hingewiesen, doch möchte ich auch betonen, was immerhin selbstverständlich ist, daß die Sache, weil eben eine Gottessache, große Begeisterung und Opferwilligkeit erfordert. Die Gemeinden da drüben sehnen sich nach trauten Führern aus dem lieben Vaterlande. Da ist Großes zu tun, Großes zu erwarten. Die Kräfte Amerikas sind zum beträchtlichen Teil deutsche Kräfte. Die Jünger Jesu in Deutschland sollten ihren eigenen ausgewanderten

Brüdern Beistand leisten im Kampfe um die Zukunft. Darum möchte ich zum Schluß den Wunsch, die Hoffnung Ihrer überseeischen Mitbürger ganz dringend aussprechen, daß jeder Student der Theologie, der diese Worte hört oder Kenntnis davon erhält, die Sache ernstlich überlege und daß jeder von Ihnen sich entschließe, die Sache wenigstens soweit zu unterstützen, daß er Nachricht darüber unter den ihm nahestehenden Studenten verbreitet. Mit Ihrer Hilfe kann eine große, mächtige, freie, deutsche Kirchengemeinschaft im fernen Lande zu neuem Leben kommen. Wir vertrauen auf Sie und hoffen das Beste.

(Übersetzung vom Vortragenden.)

Liberale religiöse Bestrebungen in Ungarn.

Von Professor Dr. *Georg Boros*, Kolozsvár, Unitarische Theologische Fakultät (in Verbindung mit der Kgl. Ungar. Franz-Josef-Universität).

Ich bin ein Unitarier. Liberalismus ist meine Losung bei der Prüfung der theologischen Wahrheiten und bei der Beurteilung individueller Glaubensansichten. Die Meinung Andersgläubiger veranlaßt mich vor allen Dingen zu ernster Überlegung, dann erst folgt die Kritik und zuletzt die Beurteilung. Bei meiner religiösen Erziehung in den geschichtlichen Traditionen meiner Kirche stand die Toleranz und Wertschätzung Anderer derart in dem Vordergrund, daß ich gegen mich selbst stets streng, ja sogar zuweilen mißtrauisch geblieben bin. Diese Neigung ist unter uns allgemein verbreitet. Ich glaube, daß die maßgebenden Führer der liberalen unitarischen Religion bei uns dieser Neigung zufolge sehr oft die Gelegenheit versäumt haben, für ihre Anschauungen Propaganda zu machen.

Der religiöse Lebensbaum der Unitarier in Ungarn wuchs und erstarkte nicht so sehr an den Zweigen, als vielmehr an den Wurzeln. Die dreihundertjährige Verfolgung, welche hauptsächlich die Zentrale und die Hauptführer traf, schuf zwischen der Provinz und der Zentrale, zwischen der Kirche und ihrem Bischofe ein umgekehrtes Verhältnis, als es sonst wohl stattfindet. Anstatt, daß die an den kleineren Orten entfernter Gegenden wohnenden Gemeinden oder einzelne Glaubensgenossen sich an die Zentrale um Hilfe gewendet hätten, mußte die Zentrale ihre Hilfe an der Peripherie suchen. Man konnte die aus der Zentrale entsandten Sammler in der Regel selbst unter dem ärmsten Volke antreffen. Aus Almosen, die auf diese Weise gesammelt waren, kam das Gehalt des Bischofs, der Professoren und der Lehrer zusammen. Dieses Verhältnis aber verlieh dem Kirchenleben eine auffällig große Kraft. Das ganze Unitariertum war **ein** Leib und **eine** Seele. Die Einigkeit der Unitarier wurde sprichwörtlich. Die Andersgläubigen waren sogar davon überzeugt, daß die Unitarier an irgend einem geheimen Zeichen einander erkennen.

Die innere Kraft wurde gesteigert durch die Sympathie und durch das Vertrauen Fremder, welches den einzeln Unitariern alle diejenigen entgegenbrachten, die sie erkannt hatten. Wir kennen unzählige Fälle, in denen nichtunitarische Eltern ihre Kinder einem unitarischen Erzieher, oder in denen Nichtunitarier die Verwaltung ihres Gutes einem unitarischen Wirt oder Advokaten anvertrauten. Aus solchen Verhältnissen entwickelte sich eine große Sympathie nicht nur den einzelnen Unitariern, sondern auch der unitarischen Religion gegenüber. Hierzu kommt noch der Umstand, daß die amtlich angestellten Unitarier in der Regel auf hohem sittlichen Niveau standen. Es ist auch statistisch erwiesen, daß unter den Unitariern die Zahl der Sträflinge im Durchschnitt eine viel geringere ist, als unter den Andersgläubigen.

Seit dem Jahre 1848 hat sich die Lage einigermaßen verändert. Der Reichstag nahm unter die zahlreichen bedeutungsvollen Reformgesetze auch die kirchlichen Rechte der Unitarier auf und sprach aus, daß die unitarische Religion auch in Ungarn als herkömmliche Religion anerkannt sein soll. Dieses Recht hatten die Unitarier in Erdély (Siebenbürgen) seit dem Jahre 1568 genossen. Im Ungarland im engeren Sinne, begann man aber erst in neuester Zeit die liberaleren religiösen Prinzipien, welche man in Erdély (Siebenbürgen) schon unter dem Namen „unitarische" kannte, anzunehmen. Bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts hatten die protestantischen Kirchen Ungarns ihre besten Kräfte in den schweren Kämpfen um ihre Selbstverteidigung verbraucht. Die mächtige katholische Dynastie der Habsburger konnte die protestantische Religion nicht leiden, denn sie wußte wohl, daß die frei sich äußernde, unabhängige Neigung zu den religiösen Ideen des Protestantismus ein Feind des politischen Absolutismus ist. Bei den Protestanten Ungarns fanden sowohl Rákóczi als auch Kossuth beständige Hilfe. Der protestantische Bauer Ungarns erkannte keine fremde Macht an.

Aber dieser Kampf der Selbstverteidigung machte die Protestanten Ungarns im allgemeinen kirchlich-konservativ, sowohl im Kirchenleben als auch in ihren religiösen Anschauungen. Indessen die im XIX. Jahrhundert von Deutschland ausgehenden liberalen Strömungen drangen auch nach Ungarn. In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts begann eine begeisterte und begeisternde Tätigkeit, deren Grundgedanken die Vereinigung und Kräftigung der lutherischen und kalvinischen Konfession sowie die auf dieser Grundlage zustandekommende Umbildung der allgemeinen konfessionellen Auffassung in Ungarn war. Auf beiden Seiten machten Männer von festem Charakter, klarer Denkart und großem Wissen Propaganda für diese Idee. Aber der kirchliche Konservativismus des ungarischen Volkes oder vielmehr seiner Führer schnitt den Weg zum vollständigen Erfolge des Versuches ab.

Diese wertvollen Versuche und Bestrebungen umfaßten alle wichtigen Fragen des Kirchenlebens und der Gottesgelehrtheit. Die dogmatischen Beziehungen und der gesellschaftliche Umgang brachten die Führer der beiden protestantischen Konfessionen mit den Unitariern zusammen. Dieses unerwartete Resultat erregte bei den konservativen Protestanten Besorgnis und Antipathie. Es erhob sich eine Gegenaktion, es kam zum Bruche, man experimentierte von neuem, aber nur der Form nach, denn wesentlich (d. h. in den Herzen) wirkten die Toleranz und der Geist gegenseitiger Wertschätzung bereits mit voller Kraft; zusehends wächst heute das Gefühl für die Notwendigkeit des Zusammenwirkens.

Das Reich der Ideen erhob sich über dem Staub des Alltaglebens, und heute ist es so weit gebaut, daß die zahlreichen Anhänger Luthers, Calvins, Franz Davids, Schleiermachers, Channings, Strauß', Renans, Martineaus oder Harnacks ungestört darin nebeneinander Platz haben, ja einander sogar glücklich ergänzen.

Wir halten alljährlich unseren Landeskongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt in kleinem Maßstabe ab.

Wenn jemand die positiven Daten des religiösen Denkens und Lebens genau sammeln würde, würde er finden, daß es auch in Ungarn ein großes Publikum gibt, welches am Alten festhält, aber er fände auch, daß jene, welche auf dem Gebiete der Religion zurückgeblieben sind, sich auch auf anderen Gebieten dem Einflusse der Geistesströmungen der Neuzeit entzogen haben. Sie können keine Fortschritte machen, weil sie nicht vorwärts wollen. Aber gleichzeitig kann man mit Überraschung die Erfahrung machen, daß es nicht nur unter den Unitariern und Protestanten, sondern auch unter den Katholiken, Orientalen und Juden sehr viele gibt, welche ohne Scheu vor ihrer Kirche (ja ihrem Pfarrer zum Trutz) in Glaubensfragen bis zum Kernpunkt liberalster Auffassung gehen. Sie haben also die Dogmen, welche den Gedanken fesselten, sowie die Theorien, welche die freie Untersuchung hinderten, einfach aufgegeben und schreiten vorwärts und immer höher hinauf, jenem Berge Sinai zu, von dem der Moses der Neuzeit das neue Gesetz verkünden wird.

Gerade im vergangenen Jahre überraschten mit ihren mächtigen, liberalen Äußerungen Graf Stefan Tisza, der auch politisch gut bekannte Oberinspektor der reformierten Kirche, und Dr. Michael Zsilinsky, der Oberinspektor der lutherischen Kirche, die öffentliche Meinung Ungarns. O, gebt das langsame Herumtappen auf, laßt die grundlose Furcht beiseite! Neue Religiosität, neue Bibelerklärung, aufrichtiges Kirchen- und freies Glaubensleben braucht das ungarische Volk. Eine noch größere Überraschung bereitete der römisch-katho-

lische Bischof Dr. Prohászka, als er bei einem seiner sozialen Vorträge forderte, daß man einen neuen Jesus und neue Liebe unter das Volk bringen müsse. Die drei Reden Tiszas, Zsilinskys und Prohászkas hatten zwar verschiedene Richtung und Tendenz und wir behaupten nicht, daß der römisch-katholische Bischof Anhänger einer protestantischen Auffassung sei. Aber es gibt doch viel zu denken, daß aus dem Munde eines Bischofs gerade in Ungarn solche Mahnrufe erschollen, denen der päpstliche Stuhl unter dem Titel „Modernismus" den Krieg erklärt hat. Heutzutage sind in Ungarn sehr wenig Gebildete weltlichen Standes zu treffen, welche mit der Auffassung des päpstlichen Stuhles einverstanden sind. Das aber müssen wir alle gestehen, daß katholische Kirchenorganisation und Kirchenpraxis in hohem Grade geeignet sind, die Masse zusammenzuhalten.

Der Katholizismus wünscht auch jetzt noch lieber auf das Gefühl, der Protestantismus auf den Verstand zu wirken. Jener, dem ein ungeheures Vermögen zur Verfügung steht, bringt mit großer Freigebigkeit Opfer für die religiösen Interessen des armen Volkes, zumal, wenn er damit gleichzeitig Propaganda machen kann. Der römisch-katholische Bischof von Erdély (Siebenbürgen) zeichnet auch den reformierten Bischof von Erdély durch herzliche Gastfreundschaft aus; im Spitale verpflichtet er sich auch den protestantischen Kranken zu Danke, denn, wenn er dort seine eigenen Kranken besucht, segnet er auch ihn und betet auch für ihn. Der katholische Kurator führt von Amts wegen seine Glaubensgenossen vor den protestantischen und den unitarischen Bischof, wenn diese in seiner Gemeinde zum Besuche erscheinen, und auch der Geistliche macht privatim, aber im Ornate, seine Aufwartung bei den protestantischen Kirchenoberhäuptern. Die moderne Bildung, die allgemeine Auffassung der Gesellschaft hat die Scheidewand der Kirchen niedergerissen und die um die Burgmauer herumgehenden Wallgräben ausgefüllt. Wir schicken heute schon unsere Ki: chenblätter im Austausch den Redakteuren der verschiedensten Blätter anderer Konfessionen, und in der Kritik gehen wir bis zur äußersten Grenze der Höflichkeit.

Der Professorenkörper der lutherischen Kirche in Pozsony (Preßburg) hat vor kurzem im Namen der freien Forschung den reformierten Professor Masznyik in Schutz genommen, den seine eigene Kirche schwer verurteilt hatte, weil er auf Grund seiner wissenschaftlichen Forschungen am großen Reformator Calvin viel Tadelnswertes fand. Ja, die „Religions- und Literaturgesellschaft" lädt hier den Professor der unitarischen Theologie in ihren Kreis ein, damit er ihre Mitglieder im Rahmen einer Vorlesung über die englischen und amerikanischen Unitarier orientiere.

Die Mitglieder der lutherischen Kirche in Erdély (Siebenbürgen) haben ihre uralte Sprache, die deutsche, und ihre uralten Gebräuche 800 Jahre hindurch bewahrt und sich vom Leben der ungarischen Nation mit unbeugsamem Konservativismus ferngehalten, aber als die unitarische Kirche in Ungarn das Fest ihres dreihundertjährigen Bestandes feierte, sandte der lutherische Bischof seinen Gruß und seinen Vertreter zur Feier. Die kirchlichen und hauptsächlich die weltlichen Leiter dieser Kirche beginnen seit jüngster Zeit einzusehen und sprechen es auch aus, daß kein einziges von den zivilisierten Ländern soviel Vorteil verleiht und soviel Gelegenheit dazu gibt, daß die verschiedensten Religionen und nationalen Gefühle zur Geltung gelangen, wie Ungarn.

Bei uns kann man die Schulen und Kirchen der katholischen und orientalischen und protestantischen Gemeinden, wenn man nach dem Kreuze urteilt, sich nach dem Knopf oder dem Stern richtet, sehr leicht verwechseln. Ihr Unterschied beim Gebrauch der Sprachen besteht darin, daß die römische Kirche in der Liturgie sich der lateinischen, die orientalische sich der Muttersprache, die kalvinische und unitarische sich auf der Kanzel immer der ungarischen, die lutherische sich meistenteils nur der ungarischen, aber hier und da sowohl der ungarischen und deutschen und endlich auch an mehreren Orten nur der deutschen oder nur der slovakischen Sprache bedient. Sie suchen die Einheit im Glauben, in der Freiheit und in der Liebe, aber sie finden sie nicht immer, denn manche Kirchen und hauptsächlich die orientalischen Rumänen haben das kirchliche und politische Leben identifiziert; sie halten die religiösen Gefühle und die Aufklärung für eine Sache zweiten Ranges und unterstützen nationale Bestrebungen, welche den Interessen des ungarischen Staates, des höchsten Protektors und materiellen Helfers der Kirchen, ganz und gar widerstreiten. Deshalb kommen wir — leider — sehr selten mit den Mitgliedern der orientalischen Kirche zusammen; zu ihnen gelangen auch nur zu sehr geringem Teile die Ideen der Neuzeit. Ihre theologische und religiöse Literatur bewegt sich in sehr engem Kreise, ist orthodox und zeigt sehr oft politische Färbung.

Es wäre schwer, die Zukunft der theologischen Richtungen in Ungarn vorauszusagen, aber das kann man behaupten, daß die Protestanten und alle jene freigesinnten Katholiken, welche sich der Lektüre unserer Literatur widmen, dank dem rapiden Fortschritt im internationalen Austausch der leitenden Ideen, immer mehr in einer Richtung weiter fortschreiten werden. Wie in der Vergangenheit durch Schüler und Reisende, so gelangen heute durch Zeitungen und wissenschaftliche Zeitschriften die deutschen, englischen, französischen, holländischen, italienischen und andere religiöse Ideen zu uns. Es ist schade, daß infolge der geringen Kenntnis der ungarischen Sprache nicht auch

als Gegengabe die bei uns auf der Tagesordnung stehenden Ideen und Fragen ins Ausland gelangen.

In neuester Zeit trieb auch der Mystizismus als Gegner des rationalen Denkens bei unseren Protestanten sein Wesen und riß manche ins Extrem hin. Wir treffen in Ungarn die Sendboten eines mystischen Baptismus, des Nazarenismus, der Christian Science und ähnlicher Tendenzen. Und sie finden Hörer und zuweilen auch Anhänger. Auch dieser Umstand beweist, daß sich die befreite Seele nach etwas Neuem, etwas ihr Entsprechenderem sehnt.

Wir glauben und sehen es, daß viel Altes vergehen und manches Neue sich bewähren wird.

(Übersetzung des Vortragenden.)

Das fortschrittliche Christentum und die Religion des Geistes.

Von P. *Etienne Giran*, Amsterdam.

Viele Freigläubige hegen mit Recht Mißtrauen gegen die offiziellen Religionen und die verschiedenen Formen des Christentums.

I.

Der Geist bleibt die größte Realität, aber er entzieht sich jeglichem Zwang. Er lebt im innersten Herzen der Menschheit, und seine geheimnisvolle Gegenwart beseelt, erleuchtet und belebt die Welt.

*

Unfaßbar in seiner Fülle, erregt er ohne Unterlaß unser Verlangen nach Erkenntnis, und ohne mystische Vermittlung, einfach durch Vernunft, Gewissen und Herz, gibt er unaufhörlich Zeugnis von der Wahrheit.

*

Dieses innerliche Zeugnis, der Grund aller religiösen Erfahrung, hat im Laufe der Zeit jede frohe Gewißheit ins Leben gerufen, durch die das Menschenherz sich jemals erfreut hat und noch erfreut.

*

Weil in den Herzen der großen religiösen und sittlichen Bahnbrecher der Menschheit ein leidenschaftlicheres Nachforschen, eine engere Berührung, eine innigere und tiefere Gemeinschaft mit dem lebendigen Geiste wirksam waren, sind noch köstlichere Früchte des Geistes in die Welt gebracht: die verschiedenen Offenbarungen.

*

Alle Religionen sind Schwestern, denn alle sind Kinder der Menschenseele und des lebendigen Geistes. Aber alle, ohne Ausnahme, sind nur stammelnde, unvollkommene Versuche und vergängliche Formen. Auch die offiziellen „Christentümer“ sind nur Stufen des religiösen Gefühles, erhabene Stufen, wenn man will, aber doch vergängliche.

*

Die Religion des Geistes erbaut sich auf dem inneren Zeugnis und kann deshalb nicht anders als persönlich sein. Sie ist nicht zu verstehen ohne die freie Forschung mit den Forderungen, die diese im Gefolge hat: das Recht des Zweifels, des abweichenden Glaubens und des Irrtums.

*

Die frohe Botschaft der Religion des Geistes, die von den frohen Botschaften im Heidentum oder Christentum unabhängig ist und sie nur soweit übernimmt, als sie wahr sind, besteht in der Erklärung des großen und allen Autoritätsglauben vernichtenden Grundsatzes der Relativität des Wissens.

Es gibt nur ein Absolutes: die Überzeugung.

*

Die Harmonie unter den mannigfaltigen Offenbarungen des religiösen Gefühls ist nur dann möglich, wenn diese frohe Botschaft klar und begeistert von allen Freigläubigen in allen offiziellen Religionen verkündigt wird.

*

„Die höhere Einheit zwischen dem logischen Bedürfnis, das den modernen Geist zur Wissenschaft zieht, und dem psychologischen, das ihn zum Glauben führt,“ ist nur in der Religion des Geistes zu finden, die allen Strömungen einer fortschreitenden und unbegrenzten Offenbarung zugänglich ist.

II.

Das religiöse Bewußtsein begehrt noch heute, wie zur Zeit des Moses, einen Gott, der „vor ihm herziehe“, und so vergöttert es die Übermenschen, die es entbinden und über denen es, in seinem tiefen Bewußtsein, den Geist schweben sieht.

*

Die Frage, ob Jesus sich für den Messias gehalten und sich als solchen erklärt habe, ist eine geschichtliche und gelehrte Frage, die nur ganz

mittelbar das religiöse Leben der Freigläubigen berührt, die sich auf Jesum berufen.

*

Die vielfachen Christusbilder, wie sie in der Bibel und in den verschiedenen Überlieferungen enthalten sind, bilden einen zu schwankenden Grund, als daß man das endgültige Gebäude einer Religion darauf errichten könnte.

*

Jesus von Nazareth kann nur in dem Maße der Christus sein, als er sich zum Echo des ewigen Wortes und zum Boten des lebendigen Geistes gemacht hat.

*

Die Religion Jesu und derer, die sich auf ihn berufen, kann nur in dem Maße Christentum sein, als sie sich zur Verkünderin des ewigen Wortes und des lebendigen Geistes macht.

*

Trotzdem der Prophet von Galiläa, der große „Ernter" des Geistes, auch in den Augen vieler die höchste Offenbarung des Göttlichen ist, so hat er doch nicht die Erstlinge geerntet und die unerschöpfliche Quelle nicht erschöpft. Schon vor ihm hat der Geist andere Messiasse mit seiner Botschaft beauftragt. Und der Verfasser des vierten Evangeliums hat, bei der Verherrlichung des Paraklets, des Vorläufers zukünftiger Offenbarungen, selber die Grundlagen des fortschrittlichen Christentums gelegt.

*

Das fortschrittliche Christentum senkt seine Wurzeln in die Herzen aller Christen, die, ob sie uns bekannt geworden sind oder nicht, sich, wenn auch nur auf eine Stunde, zum Echo und zum Diener des obersten Lebensspenders, des lebendigen Geistes, gemacht haben.

*

Die Christen, die im Laufe der Jahrhunderte auf der Erde aufgetreten und mehr oder weniger treue Verkörperungen des Geistes gewesen sind, diese sind auch mehr oder weniger vollkommene Offenbarungen jenes ewigen Christus, dessen nie endende Offenbarung die aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen des religiösen Gefühles darstellen.

*

Das fortschrittliche Christentum — selbst nur eine vergängliche Begriffs-Verknüpfung — ist seinem Wesen nach fortwährender Umwandlung und Bereicherung zugänglich. Es schöpft seine Offenbarungen aus all den Lebensquellen, die der Geist in den Herzen der Menschen des Altertums wie der Neuzeit entspringen ließ. Der ewige Christus, der in all den vielen Christen der Geschichte lebt, leitet und lenkt seine Entwicklung.

*

Das fortschrittliche Christentum will dasselbe sein wie die Religion des Geistes. Es beherrscht alle Religion, zu der je Menschen sich bekannt haben; denn während es seine Offenbarung aus dem Göttlichen nimmt, welche in ihnen lebendig ist, bindet es sich an keine von ihnen ausschließlich.

Es ist der geistige Dom, wo sich in gleichem Glauben und Bestreben alle vereinigen können, die eines guten Willens sind und deren Ziel das Leben ist.

(Original. Stenogramm.)

Die Beiträge des Judentums zur liberalen Religion.

Von Dr. *Emil G. Hirsch*, Professor der Rabbinischen Literatur und Philosophie an der Universität Chicago.

Die späte Stunde mahnt, mich kurz zu fassen. Vielleicht gelingt es mir, einzelne Punkte hervorzuheben, die über das mir gestellte Thema Aufschluß geben können. Das Thema selber bedarf längerer Ausführungen. Es führt die meisten von Ihnen wohl auf ein Gebiet, das Ihnen bis jetzt nicht bekannt geworden ist. Denn was soll das Judentum beigetragen haben zum Aufbau jenes schönen Tempels, jenes geistigen Doms, von dem uns der begeisterte Redner, der jetzt eben vor mir gesprochen hat, ein hehres Bild entworfen hat! Gelten doch den meisten Judentum und Gebundenheit, Judentum und Unfreiheit als gleichbedeutende Worte! Gilt doch den meisten noch das alte Vorurteil, daß erst mit dem Auftreten des großen Meisters von Nazareth die Fesseln gesprengt worden sind, die die Juden in Unfreiheit, in Unliebe und in Unwahrheit banden.

Nun, meine lieben Freunde, dem Vorurteil zum Trotze bedeuten Judentum und Freiheit vielleicht dasselbe. Wenigstens hat sich in neuester Zeit, im letzten Jahrhundert und im ersten Teile dieses Jahrhunderts drüben über dem Weltmeer ein freies Judentum aus eigenem Antrieb entwickelt, ein Judentum, das gern mitarbeitet und mitgearbeitet hat an den hohen Aufgaben, die uns aus der freien Auffassung der Religion und des Wesens der Religiosität erwachsen. Auf dieses amerikanische Judentum darf man hinweisen, wenn in Frage gestellt sein sollte, ob das Judentum sich selber befreien könne, ob es der Freiheit folgen könne auf jenem lichten Höhenzuge, wo die Sonne am ersten erscheint, wo sie noch den letzten Nachtkuß, wenn bereits alles andere in Dunkel verfallen ist, auf die höchsten Zinnen drückt. Das amerikanische Judentum ist das freie Judentum, ein Kind des deutschen Geistes.

Hier ist Ihnen viel erzählt worden von dem Einflusse, welchen deutsches Wissen und deutsche Gelehrsamkeit auf die geistige Bildung anderer Völker ausgeübt haben. Auch das Judentum drüben in Amerika ist gepflanzt, ist großgezogen worden von Männern deutscher Wissen-

schaft, die in Deutschland ihre Waffen schärften, die an deutschen theologischen Hochschulen es gelernt hatten, den kritischen Geist zu üben und zu pflegen. Und so wäre es vielleicht auch vom engen nationalen Standpunkt an der Zeit, auf die Blüte und den Entwicklungsgang des deutsch-amerikanischen freien Judentums einen Blick zu werfen.

Das freie deutsch-amerikanische Judentum hat es ernst genommen mit der Aufgabe, Lehre und Wissenschaft zu versöhnen. Wir haben von Deutschland aus die kritische Betrachtungsweise der Bibel und auch das Forschen auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft gelernt. Wir haben diese Lehren angewendet. Gerade infolge der großen Leistungen der Bibelkritik und der vergleichenden Religionswissenschaft ist es uns klar und zur Gewißheit geworden, daß wir unser freies Judentum mit Recht noch Judentum nennen können und daß wir diesen Namen führen wollen und werden, bis alle trennenden Namen, die ja alle ihre Berechtigung haben, schwinden werden, bis der große Tempel der großen und in Gott versöhnten Menschheit eingeweiht wird. Bis dahin nennen wir uns stolz, und wir behaupten, mit Berechtigung: Judentum. Denn wenn eines feststeht, so steht dieses fest, daß das, was man gewöhnlich dem Judentum als das ihm Eigentümliche zuschreibt, nicht das eigentümlich Jüdische ist. Der Opferdienst ist nicht das eigentümlich Jüdische und auch das Formale, Rituelle nicht. Die vergleichende Religionswissenschaft hat uns das bewiesen. Ähnliche Dinge waren in den religiösen Kulten anderer Völker auch zu finden. Dies war also nicht das Scheidende zwischen Judentum und Heidentum. Aber innerhalb Israels entstanden Männer, von jenem Geiste beseelt, den wir soeben in französischer Sprache so schön schildern gehört haben, Männer, die es erkannten, daß Religion mit Opferdienst nicht identisch ist und daß als Ausdruck der inneren Gefühle und als Mittel, den Menschen zu erheben hinauf zu jenen lichten Höhen, wo er Gott sucht und Gott findet, alles rituelle Wesen nicht dienen kann.

Was lehrten uns diese Propheten? Nicht unsere Theologie, denn in dem Denken über Gott (das wollen wir gern bekennen) sind wir weit hinausgeschritten über die Auffassung der göttlichen Wesenheit innerhalb der alten Bibel. Selbst innerhalb des Kreises der Propheten können wir ja verfolgen, wie sich das Gottesbild immer mehr verklärt, den einzelnen Propheten sich immer höher und höher dargestellt hat, wie die späteren Propheten einen ganz anderen Gottesbegriff, eine ganz andere Erkenntnis vom göttlichen Wesen hatten als die früheren.

Das spätere Judentum ist nicht bei dem Gottesgedanken der Propheten stehen geblieben, es hat diesen Gedanken ausgebaut, ausgeweitet; und wir heute rufen nicht das biblische Wort an, wenn wir in Formeln, die Beziehung haben auf das Allwesen, das Allheilige, das

Allumfassende und Allregierende, die höchsten Fragen des Lebens ausdrücken.

Aber wenn diese Propheten auch keine Theologen waren, so waren sie doch die Verkünder des Menschen als Menschen, der Tatsache, daß der Mensch eine sittliche Persönlichkeit ist und daß diese Eigenschaft keinem Menschen bestritten werden kann, daß der Mensch als sittliche Persönlichkeit in sich selber Göttliches trägt und in sich selber Göttliches pflegen und hegen soll. Das war die frohe Kunde, die die Propheten dem Volke Israel brachten. Das Volk verstand sie vielleicht nicht. Aber immer von neuem tönt aus der prophetischen Botschaft dieses frohe Bewußtsein der Würde und des Wertes der Menschenseele als Menschenseele. Mit diesem Gedanken steht das Judentum, und mit diesem Gedanken fällt das Judentum.

Nicht nur einzelnen hohen Persönlichkeiten hat das Judentum diese Fülle der göttlichen Würde und des sittlichen Wertes zugeschrieben. Bei allen Menschen findet es diese Würde und diesen Wert. Zwar erkennen wir es freudig an: manchen wird eine größere Gabe zuteil als anderen, manchen werden höhere Berufe von Gott auferlegt als anderen. In manchen kommt durch das religiöse Genie, durch ihre Gaben, durch das Mysterium, welches sich immer in der Offenbarungstätigkeit darstellt, leichter auf die Zunge das Wort, das da löst, und schwingt sich höher hinauf der Geist, der befreit. Wir verehren diese großen Persönlichkeiten, seien sie unseres Blutes oder seien sie anderer Abstammung. Wir lauschen ihnen gern, wir folgen ihnen. Aber keiner unter ihnen kann uns als Menschen höheres von der Gottnatur zeigen, als was eben auch in uns ruht und in uns durch das Beispiel und die Begeisterung der Größeren entwickelt und zur höheren Blüte getrieben und gebracht werden kann.

Andererseits bestreiten wir, daß irgend ein Mensch hier auf Erden lebt, dem kraft seiner Hautfarbe, kraft seiner Gesichtsbildung, kraft seiner Abstammung die Fähigkeit verloren gegangen wäre, sich sittlich zu bewerten und seiner sittlichen Würde als Mensch treu zu bleiben. Daher stehen wir fest gegen allen Rassenhaß. Wir verkünden nicht, daß wir als Juden von diesem Bewußtsein des Wertes und der Würde des Menschen als Menschen mehr als andere besitzen. Aber da die großen Propheten von dem ersten bis zu dem großen Nazarener aus unserer Kreise hervorgegangen sind, schreiben wir uns, ob mit Recht oder mit Unrecht, den historischen Beruf zu, voranzuschreiten, uns in dem Geiste, der in den Propheten gewirkt hat, uns in der Erkenntnis zu betätigen, daß im Menschen das Göttliche liegt und daß jeder Mensch zum Göttlichen berufen ist.

Daher legen wir neben dem Gedanken an die sittliche Würde und den sittlichen Wert der menschlichen Persönlichkeit Gewicht auf die

Gerechtigkeit. Mit diesem Worte haben die Theologen sehr viel Mißbrauch getrieben, uns das Gefühl zugeschrieben, als wenn wir uns vor Gott rechtfertigen und auf dem Scheine bestehen wollten, daß wir, nachdem wir dieses getan und jenes gelassen hätten, den Anspruch auf die Rechtfertigung vor Gott erheben können. Den Begriff der Sünde in dem Sinne kennen wir nicht. Wir kennen den Begriff derUnvollkommenheit, und wir wissen: die Religion kommt als Heilsbote, uns aus unserer Unvollkommenheit zu heben. Aber der Gerechtigkeit wollen wir nachstreben, uns selber gegenüber gerecht bleiben, indem wir uns immer von neuem bewerten und bewähren als sittliche Persönlichkeiten. Aber auch anderen gegenüber wollen wir die Gerechtigkeit üben.

Daher ist auch das moderne Judentum wie auch das freie Christentum voll und ganz davon ergriffen, daß die heutigen religiösen Aufgaben zumeist auf dem sozialen Gebiete liegen, daß wir dort das, was wir als Lehre verkünden, was wir als Einzelne für das Höchste halten, in die Wahrheit und in die Tat umzusetzen haben. Daher gilt auch für uns, was schon von den Propheten galt: dem Mitmenschen die Möglichkeit zu bieten, daß er ein menschenwürdiges Dasein führen kann, und allem entgegenzutreten, was dahin zielt, den Menschen zum Sklaven zu erniedrigen, sei es seiner eigenen Sündhaftigkeit und Leidenschaft, sei es der Habsucht und der Selbstsucht der anderen.

Wir treten im Namen des Judentums, wie Sie im Namen des freien Christentums allen entgegen, die da behaupten, der einzelne Mensch sei nur auf Erden, um anderen Übermenschen zu dienen, die Übermenschen hätten keine Pflichten, sie hätten nur Rechte. Wir verkünden die Lehre der Pflichten, ebenso wie die Lehre der Rechte, und wo wir ein Recht anerkennen, da betonen wir auch die Pflicht. Nur durch die Pflicht werden uns Rechte und Berechtigungen. Das ist die Lehre, die wir den Propheten abgelauscht haben, die wir in unserm freien Judentum drüben in Amerika von unsern Kanzeln, in unseren Lehrsälen, in unsern sozialen Bestrebungen betonen und betätigen.

Und das letzte, meine Freunde, was wir als Bausteine glauben zum Tempel der freien Religion beitragen zu sollen, ist der Gedanke an das Gottesreich nicht nur drüben, vor allem hier auf Erden. Gottes Reich ist nicht über den Wolken, es ist unter uns, hat ja schon einer von den Unsrigen verkündet. In uns und unter uns muß es sein. Das wollen wir verwirklichen. Wir schreiben auf unsere Fahne: nicht mit zu hassen, mit zu lieben sind wir berufen, und daher beten wir (und wir wollen das Gebet in die Tat umsetzen), daß der liebe Gott uns bewahren möge vor Rassenhaß und Klassenhaß und Massenhaß und sonstigen Teufelsdingen.

Wir glauben, der Tempel der Menschheit wird erstehen, und wir bauen emsig mit, damit jene hehre schöne Halle sich erhebe und das schirmende Dach sich wölbe, und einziehen in diesen Tempel alle Kinder Gottes in dem Bewußtsein ihrer sittlichen Würde.

Und noch eine Aufgabe bleibt dem modernen Judentum übrig zu lösen, sie ist wissenschaftlicher Art. Ich habe Ihnen erzählt, wie wir ohne Vorbehalt die Resultate der Bibelkritik, der vergleichenden Religionswissenschaft annehmen. Wir verlangen aber auch, daß dieselbe Methode angewandt werde bei der Erforschung und Durchforschung der Urkunden, der Urgeschichte des Christentums. Wir glauben, jene Kluft, die man zwischen dem alten Judentum und dem neuen Christentum wähnt, besteht nicht. Zwar in den Kampfesjahren, als der große Feuergeist Paulus mitten im Kampfe gegen seine eigenen Glaubens- und Volksgenossen stand, da leuchtete ihm wohl der Gedanke auf, daß dort im alten Elternhause das Gesetz, nicht die neue Liebe walte. Aber wer die geschichtliche Urkunde offenen Auges liest und wer da weiß, wie die Zeitverhältnisse sich gestaltet haben, dem wird es immer und immer wieder zweifelhaft, ob jene Kluft wirklich bestanden hat. Wer behauptet, seit den Tagen des Exils sei das Judentum zur toten Gesetzesreligion erstarrt, der vergißt, daß dieselbe Bibelkritik, die zu Esras Zeiten solche Gebilde entstehen läßt, uns auch lehrt, daß manche Psalmen später sind als jene Zeit. Tönt aus diesen Psalmen totes Gesetzesbewußtsein? oder jauchzt dort die menschliche Seele in Freude, in Freiheit und in Feierlichkeit in dem Bewußtsein ihres Gottesursprungs und ihrer Einheit mit der Gottheit?

So muß man nicht mit zwei Ellen messen, man muß nicht die Bibelkritik anrufen, wenn es einem paßt, und deren Resultate verschweigen, wenn sie vielleicht unsere Zirkel durchkreuzen.

So auch, wenn es gilt, die Kunde der ersten christlichen Gemeinschaft zu erforschen. Gewöhnlich operiert man, um den Gegensatz hervorzubringen, mit den rabbinischen Schriften, vergißt aber, daß diese Schriften aus dem 2. Jahrhundert und vielleicht einer noch späteren Zeit stammen, daß von den Zeitgenossen des großen Propheten von Nazareth sozusagen nichts auf uns gekommen ist. Und dann bedenkt man nicht, daß damals die Judenheit um Staat und um Volkstum gekämpft hat, daß der Stachel gegen Rom gerichtet ist, daß all diese Abschließung gegen das Fremde nur verständlich ist, wenn wir uns vorhalten, was Rom damals für die Judenheit bedeutete und was die Judenheit unter Rom war. Andererseits ist zuzugeben: diese Starrheit, die das Judentum mit Wällen und mit Mauern, mit Schutzwällen und Schutzmauern umgeben hat, diese Gesetzesreligion ist auch zum Teil beseelt von dem Bestreben, dem

Einbruche der neuen christlichen Gemeinde innerhalb der Judenheit Einhalt zu tun.

Aber wenn wir dieses alles zugegeben haben (und wir geben es zu), wenn wir die Urschriften und die Urkunden des Christentums durchforschen, so müssen wir, um sie zu verstehen, die zeitgenössische jüdische Geistesrichtung in Berechnung ziehen. Wir müssen sie nicht vernachlässigen. Und dann wird sichs zeigen, daß auch der große Meister in seinem ganzen Sein und in seinem ganzen Wesen nichts sein wollte und nichts anderes war als auf seine Weise ein Kind der großen Lehre, die einstens auch mit Flammenzungen von den Lippen der Propheten in Israel verkündet worden war.

In diesem Sinne nehmen wir die Evangelien als unser Eigentum in Anspruch, nicht als ob sie Neues **für uns** enthielten, aber **für die Welt** waren diese Schriften wirklich die Sendschriften einer neuen Auffassung des Lebens, einer Auffassung, die im Grundton noch immer dieselbe ist, wie wir sie bei den großen Propheten Israels finden.

Wir treten nicht über, aber wir treten bei. Wir modernen Juden wollen die alte Fahne von dem Mast unseres Schiffes nicht herunterlassen. Wenn Schiffe über den Ozean kreuzen, dann führen sie zwei Fahnen, die eine Fahne zeigt an, woher sie kommen, die andere deutet darauf hin, welchen Hafen sie anlaufen wollen. So zeigen sich auch auf unserem Schiffe, dem modernen Judenschiffe, zwei Flaggen. Die eine ist die Flagge Israels, getränkt mit Blut und oft befeuchtet mit Tränen, aber trotzdem umspielt von dem Sonnenglanze schöner Hoffnung und schöner Erwartungen. Die andere Fahne ist die Fahne der geeinten Menschheit. Laufen wir ein in den Hafen und finden wir dort andere Fahrzeuge mit demselben Wahrzeichen, dann sinkt unsere Einzelflagge hinunter, und auf dem andern Maste steigt auf die Fahne der Menschheit. Auch die Farben dieser Flagge bedeuten dasselbe, was, dunkler vielleicht, signalisiert wird durch die wahren Farben auf der Flagge des prophetischen, des modernen, des freien Judentums.



Drittes Hauptthema:

Die sympathischen Beziehungen die zwischen den Religionsgemeinschaften und zwischen ihren verschiedenen Richtungen bestehen sollten



Dienstag, den 9. August, abends.

Aus der Ansprache des Vorsitzenden Professor D. Martin Rade aus Marburg.

Ich eröffne die Verhandlung über unser letztes Hauptthema, sie wird uns bis morgen nachmittag beschäftigen. Der Gegenstand ist: „Die sympathischen Beziehungen, die zwischen den Religionsgemeinschaften und zwischen ihren verschiedenen Richtungen bestehen sollten." Eine echt amerikanische und unitarische Aufgabe! Ich sage das nicht zur Unehre der Amerikaner und der Unitarier.

Eine echt **amerikanische** Aufgabe! Wir auf unserm historischen Boden, in unserer historischen Enge würden uns nicht so leicht für eine solche Versammlung dieses Thema stellen: die Verbindung, die Beziehung mit allen Religionen und mit allen Religionsgemeinschaften auf Erden und die Verbindung mit all den Richtungen innerhalb der Religionsgemeinschaften. Das ist aber echt amerikanisch. Auf dem neuen Boden und angesichts der unbegrenzten Möglichkeiten ist ein solches Thema nicht zu groß.

Und es ist eine echt **unitarische** Aufgabe — ich leite da „unitarisch" von „unitas" ab — und insbesondere eine Aufgabe, unserm Generalsekretär, Herrn D. Wendte, wie auf den Leib zugeschnitten. Wenn ich ihm aus einem deutschen Dichter ein Motto für diese seine Aufgabe und dieses sein Interesse geben darf, so ist es dieses: „Seid umschlungen, Millionen, diesen Kuß der ganzen Welt!" (Heiterkeit).

Wir Deutschen und wir andern, die wir nun mit ihm auf dem Boden dieses Kongresses zusammenarbeiten, haben dieses Thema gern akzeptiert. Wir hätten nur nicht den Mut gehabt, es zu stellen.

Wenn ich nun heute abend Ihnen hier bei den Verhandlungen präsidieren darf, die uns über das Verhältnis von Katholiken und Protestanten und über das Verhältnis von Orthodoxen und freigerichteten Protestanten aufklären und uns in diesem Verhältnis weiter führen sollen, so geschieht das offenbar, weil man weiß, daß ich ein besonderer Freund der Orthodoxie und des Katholizismus bin (Heiterkeit).

Was die **Orthodoxie** betrifft, so ist das überaus ernst von mir gemeint, denn es geht mir wie (ich denke) nicht wenigen unter uns, die mit aller Freudigkeit an dieser Zusammenkunft teilnehmen und mitarbeiten. Ich bin das Kind eines orthodoxen Hauses, eines orthodoxen lutherischen Pfarrhauses, und insofern könnte ich wenigstens für meine Lebenserfahrung das nicht annehmen, was am Sonntag in einer Volksversammlung gesagt wurde, daß derOrthodoxie nicht gegeben gewesen sei, Religion zu schenken, zu hinterlassen, fortzupflanzen,*) denn ich weiß ganz genau, daß ich das beste an Religion, daß ich meine Religion dem Aufwachsen in diesem orthodoxen Hause verdanke. Ich wünsche also von hier aus schon von Herzen dem Redner, der nachher für die Orthodoxie sprechen wird, daß er volle und warme Töne für seinen Gegenstand finden möge, und ich bin überzeugt, daß das der Fall sein wird.

Was nun den **Katholizismus** anlangt, so bekenne ich auch da meinen ganzen inneren Respekt vor dieser gewaltigen Erscheinung der Religionsgeschichte und diesem gewaltigen Stück Christentum, das wir Katholizismus nennen, und kann nur mit tiefem Schmerze freilich gleichzeitig auch das feststellen, was wir alle nur zu sehr wissen, daß das Dringen auf Fortschritt, das Dringen auf Entwicklung, das Dringen auf Reform, das uns in religiöser Hinsicht am Herzen liegt, innerhalb der katholischen Welt einen so geringen Anklang findet. Man fragt immer wieder den Turmwächter: „Hüter! Ist die Nacht schier hin?“, und man bekommt keine fröhliche Antwort.

Wenn wir nun heute doch die Freude haben, daß wir auch über den Katholizismus hier an dieser Stelle verhandeln dürfen und daß uns dazu auch von katholischer Seite ein Beitrag gegeben wird, so ist in unserem Herzen doch auch ein klein wenig Traurigkeit und Bangigkeit darüber, daß wir so wenig hoffen dürfen, die katholische Welt drüben werde das, was hier gesagt wird, als ihr eigen Wort, als Geist von ihrem Geist und Sinn von ihrem Sinn anerkennen. Aber das soll uns nicht abhalten, zu lieben und zu hoffen, so viel wir das dürfen, so viel das drüben ertragen wird, und die Gemeinschaft des Geistes auch dort zu suchen, soweit es möglich ist.

*) Vergl. S. 44, Abs. 3

KATHOLIKEN UND PROTESTANTEN.

Vorträge von Sabatier, Murri, Lilley, Funk.

(Übersetzung.)

Sympathische Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken.

Von *Paul Sabatier*.

Ihr Komitee hat mich gebeten, heute abend die Frage zu behandeln, welche sympathischen Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken bestehen sollten. Kein Gedanke liegt mir mehr am Herzen als dieser. Der Gedanke, welcher meine Jugenderinnerungen beherrscht, ist leider nicht, wie bei so vielen anderen, die Bekehrung, eine innere Krisis, welche den Menschen vollständig umwandelt; sondern es ist die Erinnerung an ein Leiden, so grausam, daß es körperlich schmerzt: das Leiden über den Anblick der Gehässigkeiten, welche die beiden Kultgemeinschaften daheim in unseren Cevennenbergen voneinander trennten. Die Lektüre der Kontroversschriften überzeugte meinen Verstand, aber sie empörte mein Herz. Ich trat in Diskussion mit allen Katholiken, deren ich habhaft werden konnte; ich stritt mit großem Eifer; aber wenn ich den Sieg behielt, war ich in Verlegenheit um meinen Sieg. Um die Wahrheit zu sagen, ich schämte mich meines Sieges.

Beruhte das auf einem Wahn? Sie haben auf die Tagesordnung dieses Abends als drittes Hauptthema des Kongresses eine Frage gesetzt, die an sich schon ein klarer Beweis dafür ist, daß überall und gleichzeitig eine entsprechende Erfahrung gemacht wurde.

Vor vierzig Jahren hätte man nicht daran denken können, die Frage in dieser Form zu stellen. Damals hätte man wohl das Studium der katholischen Irrtümer vorgeschlagen und die Frage nach den Mitteln, diese zu bekämpfen; oder man hätte einen Plan entworfen, die Mission mitten in das katholische Gebiet zu treiben. Aber die Art, wie das Komitee sein Programm formuliert hat, deutet eine ganz andere Orientierung an und enthält implicite bereits eine These, welche sich in diametralem Gegensatz befindet zu der These, die in den früheren Tendenzen enthalten war.

Früher ging man von dem Grundsatz aus, daß wir im Besitz der offenbarten Wahrheit sind und daß infolgedessen unsere Gegner sich im Irrtum befinden; im Irrtum, wenn sie niemals die Bibel in den Händen gehabt hatten. Sie erschienen aber als Lügner und Empörer gegen die Wahrheit, wenn sie — um so schlimmer für sie — das heilige Buch kannten.

Heute glauben wir nicht mehr Gott zu schmähen, wenn wir darauf verzichten, seinen Einfluß zu umgrenzen. Nein, die Strahlen seiner geistigen Sonne haben nicht über unseren Feldern allein und in unseren Gewissen allein geleuchtet.

Die schönsten Bemühungen in den Kontroversen des XVI. und XVII. Jahrhunderts gegen den Protestantismus, wie die berühmte „Geschichte der Variationen" erscheinen uns heute außerordentlich schwach; aber die Antwort, welche darauf gegeben wurde, erscheint uns noch viel schwächer.

Es steht ganz fest, daß wir die Stellung verlassen haben, welche einst unsere Väter einnahmen. Aber man kann eine Stellung auf sehr verschiedene Weise verlassen. Manchmal verläßt man sie, weil man vom Gegner daraus vertrieben wird, oder weil man sich hoch oben befindet, wie in den ehemaligen Alpenfestungen, auf einem unzugänglichen Felsen, der den Engpaß beherrscht. Und die, welche solche Stellung innehaben, halten sie für uneinnehmbar, für ewig. Aber eines Tages hören sie, daß die Feinde sich am Berge vorbei einen Weg geöffnet haben. Die Wissenschaft, die Industrie, der Handel haben eine neue Bahn gebrochen. Jene in der Höhe wollen einen verödeten Weg verteidigen! Wir müssen die alten Posten verlassen, welche nutzlos geworden sind. Man mag noch einmal traurig darauf zurückblicken, vielleicht noch einige verstohlene Thränen auf die Steine rollen lassen, welche mehrere Generationen tapferer Soldaten vorübermarschieren sahen; aber der Gedanke dort auszuharren, kann niemand kommen.

Endlich, meine Herren, kann man gewisse Positionen aufgeben, weil man bessere kennen gelernt hat und weil man in sich die Kraft fühlt, diese einzunehmen. In diesem Falle werden die Weichenden ihre Flinte nicht ins Korn werfen, sondern weichen, um darauf vorzurücken.

Ich habe den Eindruck, daß der religiöse Vortrab gegenwärtig eine derartige Bewegung vollzieht. Wir verlassen für immer und (ich wage zu sagen) mit Enthusiasmus die strategischen Punkte, welche unsere Väter besetzt hielten; und wir haben dabei das klare Gefühl, daß wir wie sie demselben Ideal dienen. Und in dem Maße wie wir vorrücken und aufkommen, spüren wir in unserem Herzen stärkere Regungen der Dankbarkeit, Bewunderung und kindliche Pietät für die

Väter, welche mit wahrhaftem Heldentum Festungen verteidigt haben, hinter denen wir uns heute nicht mehr sicher fühlen würden.

Aber wozu spreche ich von strategischen Punkten und suche ich nach Bildern aus dem Kriegsleben, wo doch das charakteristische Merkmal der religiösen Entwicklung unserer Tage darin besteht, daß — wie denn unser Programm selbst davon ein augenfälliges Zeugnis ist — daß der Sinn unserer Tätigkeit ein anderer geworden ist. Indem wir immerfort vorrückten und aufstiegen, sind wir auf einer Höhenlinie angelangt, von der aus wir plötzlich neue Horizonte entdeckten. Und wir begegneten dort oben Leuten, die von der anderen Seite heraufkamen; und tausend Einzelheiten, die uns früher zusammenhanglos erschienen, werden uns auf dem höheren Standpunkt begreiflicher, klarer, treten in Zusammenhang und geben ein Bild ab. Zugleich aber sehen wir von dem Gipfel, auf dem wir sind, einen anderen Gipfel und noch einen und mehrere — in weiter Ferne. Und wenn unser Auge ihnen nachdringt, bemerkt es, wie sie sich allmählich erheben, sich mit anderen verbinden und diese wieder mit anderen und so weiter. Sie steigen immer weiter in die Höhe, bis sie schließlich unseren Blicken entschwinden . . . Wir werden sie niemals erreichen, aber wir ahnen etwas von ihnen.

Und dieses ganze Schauspiel spricht zu uns sehr alte Worte, jedoch mit einem Akzent, daß wir glauben, sie zum ersten Male zu vernehmen; es redet zu uns von Arbeit, Fortschritt, Aufstieg, Mannigfaltigkeit und Einheit; es redet zu uns von jener geheimnisvollen Harmonie, die von den ewigen Bergen heruntersteigt wie ein Segen der wohltuender ist als der Segen, mit dem Jakob das Haupt Josephs segnete. Es raunt uns ein Wort zu, das man kaum zu wiederholen wagt, weil es von den Dirnen, von den Pharisäern und von uns selber so arg profaniert worden ist. Und doch müssen wir den Mut haben, das Wort auszusprechen, da wir ja nun einmal seinen Wert fühlen und unser Herz davon voll ist; es ändert die Axe unseres Lebens, wandelt alles in uns um und zeigt unsere ganze Umwelt in neuem Lichte. Das ist die Liebe.

Habe ich nicht recht, meine Herren, daß die Liebe ein gewaltiges Werk vollbracht hat? Hat sie nicht ein wahres Wunder getan? Im Lichte der Liebe erscheint die Kontroverse unsäglich oberflächlich. die Polemik aber verbrecherisch und gehässig.

In einigen unserer französischen Katechismen findet sich am Schluß ein Verzeichnis der Irrlehren der katholischen Kirche mit Angabe der biblischen Stellen, welche die Irrtümer widerlegen. Ein sehr orthodoxer Pastor hat sehr hübsch weißes Papier darüber geklebt. Auch er empfand das Bedürfnis, die Gedanken und die Betätigung seiner Katechumenen auf etwas Höheres zu richten. Und er hat es nicht aus Feigheit getan, sondern weil er fühlte, daß sein Glaube, den er den andern mitteilen

wollte, viel zu stark und zu tief ist, als daß er sich ähnlicher Mittel bedienen dürfte. Unbewußt richtet er sein Verhalten nach dem schönen Worte von Lacordaire: „Es liegt mir wenig daran, meine Gegner eines Irrtums zu überführen; aber ich bemühe mich, mit ihnen in einer höheren Wahrheit eins zu werden."

Tatsachen solcher Art beweisen, daß wir einen entscheidenden Schritt vorwärts zu tun im Begriff stehen. Wir lieben unsere Gegner, nicht aber auf das Gebot der Bibel oder der Moral hin, sondern nach einem inneren Bedürfnis, man könnte sagen nach einem physischen Bedürfnis; so natürlich ist es uns geworden. Wir lieben sie, aber nicht wie der Kannibale einen Schiffbrüchigen liebt, den er sich braten wird; auch selbst nicht wie mancher Missionar, der in dem wilden Götzendiener schon im voraus den Erlösten des Herrn erblickt, mit dem er vor seinen obersten Richter hintreten wird, um seine Siege zu beweisen. Nein, wir lieben sie durch einen unwiderstehlichen Trieb; keineswegs etwa weil unser Wissen und Verstand mit Finsternis erfüllt wäre, unfähig weiterhin die Wahrheiten zu sehen, die wir ehedem sahen, sondern weil wir die Wahrheiten aus der Nähe sehen; wir lieben die Gegner, nicht etwa weil unser Herz müde geworden, indifferent und dann ängstlich, feige oder unfähig wäre, das Übel zu fliehen; im Gegenteil, wir lieben sie, weil in unserem innersten Wesen neben den alten Quellen eine neue hervorgebrochen ist, welche uns Friede, Freude und Licht bringt, eine Kraft, die wir nie zuvor gekannt haben.

Wir lieben sie. Und diese Liebe ist ein undefinierbares Gefühl, eine geheimnisvolle Zuneigung, die uns erfüllt und beherrscht; sie spricht zu uns mit einer gebieterischen und überzeugenden Stimme, daß wir nicht mehr unter uns allein bleiben dürfen; daß wir einen Schritt vor tun müssen, um die Gegner von gestern zu begrüßen; daß wir ihre Gemeinschaft brauchen und sie die unsrige; und daß aus dieser unerwarteten, unwahrscheinlichen, unerhörten Gemeinschaft, wie aus der Gemeinschaft des Zacharias und der Elisabeth, ein neuer Vorläufer hervorgehen wird, der den Weg für eine neue religiöse Ära zubereitet.

Wollen Sie, meine Herren, noch einen Augenblick auf der Höhenlinie verharren, an die ich Sie eben zu führen versucht habe. Wir stehen da nicht allein. Wir sehen ringsum erwartungsvolle, sympathische, ängstlich fragende Blicke, die sich auf uns heften.

Unser Staunen ist nicht weniger groß als das ihre. Sie sind so verschieden von uns! Ja, wenn sie auf den Gipfel gelangt sind, sind sie doch auf ganz anderen Wegen dorthin gekommen. Verschieden sind die Wege nicht nur weil sie auf der anderen Seite des Berges gehen, sondern auch weil die Natur auf jeder Seite einen anderen Boden zubereitet hat: auf der einen Seite findet sich Granit, auf der anderen

Kalkerde; und auf diesem ursprünglichen Unterschied beruht die Verschiedenheit der Vegetation und der Kultur, die durch nichts aufgehoben werden kann. Die Bauern der Kalkberge wissen, daß es töricht wäre, bei ihnen Kastanien zu pflanzen.

* * *

Bevor wir weitere Schritte tun, ihre Gemeinschaft zu finden, wollen Sie mir gestatten, einen Augenblick stille zu stehen und einen Blick zu werfen auf den Weg, welchen wir zurückgelegt haben, und dann über unsere neuen Aufgaben nachzudenken.

Soweit unsere Erinnerungen zurückreichen, sehen wir uns mit einem Buch in der Hand; einst haben wir es mit uns herumgetragen wie einen Kodex, in dem wir die theologische Wahrheit, eine absolute und endgültige Antwort auf alle Fragen religiöser, sittlicher und metaphysischer Art suchten, wie sie von der Menschheit gestellt werden können. Oder wir haben keine Dogmen und Orakel darin gesucht, dann aber die Geschichte der Schöpfung, des Volkes Israel und der christlichen Ursprünge, und das alles als undiskutierbare Gewißheit.

Nun aber haben die wissenschaftlichen Forschungen und unseres eigenen Geistes Arbeit diese Art der Betrachtung in unserem Bewußtsein unerbittlich zerstört. Die Theopneustie ist nicht getötet worden, sie ist langsam gestorben; und man kann wohl behaupten, daß niemand mehr daran denkt, den alten Offenbarungsbegriff anzugreifen oder zu verteidigen.

Und beachten Sie wohl, wir sagen nicht, daß die innere Prüfung der Bibel uns den Beweis liefert, daß sie nicht die Offenbarung sei; sondern die Idee selbst einer absoluten, unwandelbaren Offenbarung ist uns ein fremder Begriff geworden.

Nicht wahr, meine Herren, wenn der Engel des Herrn heute abend hier erschiene, wie in den alten Gotteserscheinungen, und wollte uns versichern: die ganze Bibel vom ersten Wort der Genesis bis zum letzten der Apokalypse sei von Instrumenten des Heiligen Geistes geschrieben; die religiöse Wahrheit sei in der Bibel, und zwar vollkommen und ausschliesslich in der Bibel enthalten; das Ende der Zeiten, die geheimnisvolle Palingenesis der Schöpfung warte auf ihre Vollendung; und an jenem Tage würde die Bibel das heilige Buch aller Völker werden, — — nicht wahr, wenn uns das ein Engel versichern wollte, so würden sich mehrere unter uns hier gar nicht wohl fühlen. Sie würden in Verlegenheit geraten. Nicht über ihre eigenen Gedanken angesichts eines so eklatanten Wunders, das sie des Irrtums überführen will. Sie würden verlegen sein des himmlischen Boten wegen und dessentwegen, der ihn als Botschafter entsandt hat.

Was hat sich denn ereignet? Ist die Bibel für uns kein heiliges Buch mehr? Haben wir es verächtlich von uns geworfen wie eine Sammlung veralteter Märchen?

In keiner Weise. Wenn wir den Schmerz erlebt haben, zu sehen, wie einige unserer Brüder Opfer einer Gewissenskrisis wurden und dahinstarben, bevor sie erlebten, daß die Idee von gestern die Idee von heute gebar, so werden wir uns wohl hüten, diese unsere Brüder zu verdammen. Sie sind als Märtyrer für ein Ideal gestorben, das sie suchten, ohne es auch nur von ferne gesehen zu haben. Wir werden nicht vergessen, daß es Flüche gegen Gott gibt, welche das Dasein Gottes heilig und teurer, männlicher bejahen, als alle Definitionen der Theologen.

Wahr ist, daß die Bibel für uns heiliger und unverletzlicher geworden ist, als sie es für unsere Väter war; aber sie ist das in anderer Weise als früher. Die wissenschaftliche Arbeit und der Ernst unseres eigenen Gewissens haben uns allmählich einen neuen Begriff von der Bibel vermittelt. Sie ist nicht mehr ein Buch, das durch ein Wunder vom Himmel fiel, sie ist nicht mehr das Gottesbuch. Sie ist das Buch des Menschen, des Menschen, der zu Gott wallfahrtet, der zu dieser Pilgerfahrt aufbrach aus einem Zustand der Barbarei, sittlicher Unbewußtheit, wie wir sie uns garnicht mehr denken können, und dann aufwärts wanderte auf Strecken, die vielleicht Tausende von Jahrhunderten erforderten, — zunächst zu Formen des Götzendienstes, die trotz ihrer groben Natur schon das Vorspiel zur Verehrung Jehovahs bedeuteten.

Und wir — wenn wir uns heute diese allerersten Strecken wieder beleben, wir fühlen, wie unser Glaube andere Formen annimmt, wie er in die Tiefe dringt, wie er das Leben, die Kontinuität, die Schönheit einer Wahrheit umfaßt und begreift, die von der Seele nur schrittweise erobert wird, Blutstropfen um Blutstropfen.

Die Autorität der Bibel ist verinnerlicht. Wir werden niemals nötig haben, sie vor der Wissenschaft zu verteidigen mit Berufung auf außerwissenschaftliche Argumente; wir werden sie aus den Händen der Gelehrten selber nehmen; der einzige Unterschied zwischen den Gelehrten und uns wird sein, daß sie die Bibel in der Vergangenheit, wir aber die Vergangenheit in der Bibel studieren werden und dabei das Alte vor allem beleben und fortsetzen wollen.

* * *

Wenn nun alles, was wir geschaut haben, der Wirklichkeit entspricht, so müssen wir unschwer eine Arbeit begreifen, die sich in ganz analoger Weise im Katholizismus betreffs des Kirchenbegriffs vollzieht. Dieser Begriff hat sich verinnerlicht, vergeistigt; er wurde lebendiger, dadurch persönlicher, wirksamer, wirklicher.

Auf diesem Wege sind unsere Brüder zu der ersten Höhenlinie gelangt, wo wir ihnen begegnet sind. Ich weiß wohl, daß die Autorität, welche im Namen der Kirche spricht, von ihren Prätentionen nichts aufgegeben hat. Die abgesetzten Könige halten sich immer noch für Könige; und die Menschheit in ihrer Höflichkeit behandelt sie weiter als Majestäten.

Der Sturz geistiger Herrschaften gibt uns mehr Lehren, als die Beseitigung irdischer Throne. Die Haltung des heiligen Stuhls, der ohne ein Bewußtsein zu haben von der immensen Arbeit, die im Schoße der Kirche getan worden ist, mit einer unbeugsamen Logik auf seinem Wege fortschreitet, bedeutet eine große Zeit der Geschichte. Seien wir glücklich, sie zu erleben. Mehr noch: versuchen wir, uns ihrer würdig zu machen. Als Vortrab des Protestantismus kommen wir dem Vortrab des Katholizismus entgegen, das Herz voller Freude und Vertrauen in die Zukunft. Kein Hindernis trennt uns, kein konfessionelles Interesse führt unsere Schritte irre.

Wir gehen unseren Weg ohne jeden Hintergedanken, getrieben von einem inneren Bedürfnis. Wir marschieren, nicht um sie zu erobern, auch nicht, um zu ihnen überzutreten. Und wenn sich einige unserer protestantischen Freunde über unseren Verkehr mit jenen beunruhigen, wie über ein Vorspiel, das möglicherweise zum Abfall führt, so erscheinen uns solche Befürchtungen als ein trauriges Eingeständnis von Schwäche, auch wenn es nicht ausgesprochen wird.

Wir können mit den Katholiken verkehren, sie bewundern, ohne daran zu denken, das auf unsere Verhältnisse zu übertragen, was wir an ihnen begriffen und bewundert haben. Wir empfinden wohl, daß z. B. gewisse Riten bei denen nützlich und lebendig sein können, welche sie geschaffen haben, aber daß sie nur ein sinn- und kraftloses Bild sein würden, wenn sie auf einen Boden verpflanzt würden, wo sie keine Wurzel schlagen können.

Man erzählt sich eine provencalische Parabel, wenn dort im Lande der Sonne zur Winterzeit die Oliven sortiert werden. Erlauben Sie mir, damit zu schließen: die alten Mütterchen raten den Enkeln, frühzeitig aufzustehen — ganz still in den stillsten Wintertagen — dem Erwachen der Natur zuvorzukommen, ganz leise aufs Feld zu gehen, das Ohr auf den Boden zu legen, um das Keimen zu hören, welches im Schoß der Erde vor sich geht. Der Frühling naht; und dann beginnt überall der geheimnisvolle, heftige Kampf aller dieser Keime, die den Boden durch brechen wollen, um sich dabei jedes Teilchen Humus, jedes Tröpfchen Tau streitig zu machen. Der Sommer kommt. Jede Pflanze treibt ihre Blüte; und alle Pflanzen, welche eben noch den rauhesten Kampf führten lassen sich nun von einem Winde voll Liebe und Fruchtbarkeit wiegen.

Jede schaut um sich: überall bemerkt sie andere Blüten, die sie bewundert und mit denen sie Zwiesprache hält. Die Rose sieht nicht ihre eigene Schönheit, aber die Lilie sieht die Schönheit der Rose und freut sich ihrer, so wie die Rose sich freut über die Schönheit der Lilie . . . .

Sind nicht die verschiedenen Kirchen solche sehr verschiedenen Blüten der Zivilisation? Und jetzt ist für einige von ihnen der Sommer gekommen. Da sollen sie sich nicht gegenseitig bekämpfen und verschlingen; aber sie können sich verstehen und bewundern.

(Übersetzung.)

Kirche und Demokratie, oder der politische Modernismus.

Von *Romolo Murri*, Mitglied der Deputiertenkammer, Rom.

Wenn man schon nicht einmal sagen kann, daß die Frage nach dem Verhältnis der religiösen und der bürgerlichen Gemeinschaft in solchen Ländern definitiv gelöst sei, wo das Nebeneinander verschiedener Kirchen ihre Freiheit gegenüber dem Staate und ihre gegenseitige Toleranz sicher stellt, so ergeben sich in den lateinischen Ländern für ihre Lösung noch ganz besondere Schwierigkeiten. Denn in diesen Ländern hat die katholische Kirche bis heute noch nicht auf ihr politisches Privilegium und ihre Eigenschaft als offizielle Kirche verzichtet und gewährt anderen Kulten nur Toleranz, und auf der andern Seite bringt dort der Kampf gegen die kirchlichen Privilegien die Demokratie dazu, über das rechte Maß hinauszugehen, eine feindliche Stellung gegen jede positive Religion einzunehmen und den Anspruch zu erheben, daß sie sich auf eine Anschauung von Welt und Leben gründe, die ganz und gar humanistisch und atheistisch ist.

Dieser Zustand der Dinge, der schon lange besteht, ist in den letzten Jahren einer interessanten doppelten Reaktion gewichen, vor allem in Italien und in Frankreich. Im Schoße des Katholizismus selbst, in den Reihen der Richtung, die man mit dem freilich ganz allgemeinen und ungenauen Namen Modernismus bezeichnet, bildete sich eine Strömung, die nach einem Modus sucht, wie man die katholische Gesellschaft aus dem Gebiet des politischen Privilegiums, auf dem sie der Idee nach lebt und wirkt, auf den neuen Boden der aufrichtigen religiösen Freiheit stellen könne, wie sie die Demokratie verkündet. Auf der andern Seite, im Schoße dieser Demokratie selbst, hat man die harte Erfahrung gemacht, daß die materialistischen Lehren nicht wirkungsvoll genug sind, um die Gewissen zu jener inneren Achtung vor dem Gesetz der Solidarität und der Bruderliebe zu erziehen, ohne die doch der Egoismus und die Begierde nur ihr äußeres Ansehen verändern, aber innerlich unverändert weiterleben, wenn sie nicht gar an Gewalt noch zunehmen.

Dadurch ist man dazu gekommen, die sittlichen Bedingungen der demokratischen Entwicklung zu untersuchen, und von der Sittlichkeit zur Religion ist nur ein kurzer Schritt.

Es scheint mir nötig, diese beiden Strömungen genau zu erforschen, wenn wir eine geistige Synthese finden wollen, die den Zwiespalt zwischen den religiösen Elementen des menschlichen Lebens auf der einen und den utilitaristischen und wirtschaftlichen auf der andern, zwischen der religiösen und der bürgerlichen Gemeinschaft schlichten und beilegen soll. Ich halte es deshalb für nützlich, einen raschen Überblick über ihre Entstehung und Entwicklung zu geben und werde das tun mit besonderem Hinblick auf Italien. Aus verschiedenen Gründen, vor allem, weil der Sitz der Zentralregierung des Katholizismus in diesem Lande ist, kann man Italien als den klassischen Boden für dieses Experiment ansehen, das doch für die ganze Menschheit wichtig ist.

Es wird gut sein, wenn wir von vornherein eins beachten. Man kann den politischen Modernismus nicht als etwas ansehen, das man trennen könnte von jener gewaltigen Bewegung, in der die Lehren und die historischen Bedingungen des Katholizismus, ja des Christentums überhaupt, kritisch revidiert wurden, d. h. von dem Modernismus überhaupt. Die geschichtliche Lage und die juristische und politische Stellung der christlichen Kirchen in der mittelalterlichen und neueren Gesellschaft ist keine Tatsache, die man rein für sich beurteilen könnte, sondern sie ist das Ergebnis der Stellung des „Glaubens" innerhalb der Kultur und kann nur von vielen Gesichtspunkten aus und im Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung des ganzen europäischen Geisteslebens verstanden werden. Ebensowenig kann man eine richtige Kritik an diesen Dingen üben, so lange das nicht im Zusammenhang mit der ganzen Kritik des Christentums geschieht, ja es ist von größter und grundlegender Wichtigkeit, daß man dabei den europäischen Geist selber und seine Vorstellungen von der Wirklichkeit, vom Leben und von der Gesellschaft im Auge behält, wie das streng genommen bei der Untersuchung jedes geschichtlichen Moments nötig ist.

Gewiß hat der politische Modernismus in Frankreich wie in Italien seinen ersten praktischen Antrieb darin gefunden, daß der Konflikt zwischen der kirchlichen Gesellschaft und den starken demokratischen Tendenzen der modernen Zeit vielen Köpfen große Beschwerden verursachte, und sein Anfang bestand in dem Versuche, die Demokratie der Kirche anzupassen. Dies geschah zunächst auf dem politischen Gebiet in der Epoche der Kämpfe um die Eroberung der politischen Unabhängigkeit und der konstitutionellen Freiheit — daraus entstand allmählich das, was man dann Liberalismus nannte; sodann geschah es auf dem wirtschaftlich-sozialen Gebiet, als jene Bewegungen des

Proletariats mit dem Ziel seiner ökonomischen Befreiung entstanden — was man dann den christlichen Sozialismus und die christliche Demokratie genannt hat. Aber da, wo diese Bewegungen, wie sie im Innern des Katholizismus entstanden waren und sich entwickelt hatten, nicht dadurch neue Kraft gewannen, daß in sie die andern Strömungen der religiösen Kritik und Reform einflossen, da kamen sie zum Stillstand und verloren ihre Lebenskraft, oder wenn sie dennoch fortdauerten, entstanden in ihrer Mitte tausend Formen des Zweifels, der Unsicherheit und der Heuchelei, wie man leicht an ihrer neuesten Geschichte in Belgien, Frankreich oder Italien aufzeigen kann.

Die Feuerprobe hatten diese Bewegungen zu bestehen in ihren Beziehungen zu der kirchlichen Gesellschaft und zur Hierarchie. Im Anfang ermutigte die römische Kirche sie geradezu oder widerstrebte ihnen zum mindesten nicht, weil sie hoffen konnte, daß ihr daraus eine Steigerung ihres Einflusses und ihrer Volkstümlichkeit, sowie neue Kräfte kommen werden, die sie in ihrem Kampf um die politischen Vorrechte bei der veränderten Zeitlage zu brauchen glaubte. Aber als diese Bewegungen die Kirche selbst angriffen und tiefgehende Veränderungen auch in ihrem rechtlichen Organismus forderten, da erschrak die Kirche vor ihnen, zog ihre Unterstützung zurück und ging unter Pius X. entschlossen zur Gegnerschaft gegen sie oder zur Verdammung über.

Wir wollen nun betrachten, wie jenes demokratische Prinzip beschaffen war, vor dem die hierarchische Kirche so erschrak und das sie in ihrer Verdammung und Lahmlegung des politischen Modernismus zusammen mit andern Formen des Modernismus zu treffen suchte. Die große Gedankenbewegung und Tatsachenreihe, die in der Entstehung und Entwicklung der demokratischen Institutionen gipfelt, hat uns folgendes gezeigt. Der Menschengeist erkennt immer deutlicher, daß all die historischen Einrichtungen, die der Organisation, Befestigung und Vervollkommnung der menschlichen Verhältnisse und der gemeinsamen Arbeit für die Zwecke des Lebens dienen, Schöpfungen eben dieses Geistes sind, in denen er sich reflektiert und in die Erscheinung tritt. Deshalb tragen diese Einrichtungen ihre Existenzberechtigung und den Maßstab ihrer Beurteilung nicht in sich selber, so wie sie an sich sind in ihrer geschichtlichen Erscheinungsform, sondern in der größeren oder geringeren, aber stets wechselnden Fähigkeit, die sie besitzen, die Zwecke dieses Geistes zu verwirklichen, je nachdem, welchen Ort sie im Laufe seiner Entwicklung einnehmen. Damit erklären wir sie aber sämtlich für bloß relativ und vervollkommnungsfähig und sind überzeugt, daß sie immer neuer Bearbeitung durch diesen Geist unterliegen, der jeden Fortschritt und jede Eroberung nur als Stufe für eine neue

Eroberung benützt. Ebenso haben wir die Gesetze, nach denen sie sich verändern und entwickeln, in der inneren, immanenten Logik dieses Geistes zu suchen; dieser selbst entwickelt sich aber nur dadurch, daß er sich beständig reinigt, mit reicherem idealem Inhalt erfüllt und zu immer höheren Formen der Freiheit, der Gerechtigkeit und des brüderlichen Zusammenwirkens für das Gute aufsteigt. Von hier aus können wir nun a priori feststellen, was wir auch geschichtlich belegen können, daß das Gebiet der menschlichen Tätigkeiten, die von diesen äußeren Einrichtungen beherrscht und ihrer Zwangsmacht unterworfen sind, sich beständig verkleinert, während auf der andern Seite der Spielraum der individuellen Freiheit wächst. Darin zeigt sich das Mündigwerden der Einzelnen zu autonomer Tätigkeit, deren Norm allein das sittliche Gesetz des Geistes bildet, dem der Mensch sich freiwillig unterwirft. Und ebenso zeigt sich darin, wie der Einzelne sozusagen bildsamer wird, indem die Kultur und die sittlichen Normen als reinigende Kräfte auf seine Lebensführung einwirken. Dadurch wächst dann wieder die Organisationsfähigkeit dieser Einzelnen und tritt in immer neuen und immer praktischeren Formen in die Erscheinung.

An diesem Gewinn hat, wenn man von der Haltung der hierarchischen Kirche absieht, vor allem die Religion Anteil gehabt, denn sie steht ja dem Innersten des Geistes am nächsten, sie ist das persönlichste, was es gibt und widerstrebt äußerem Zwang am stärksten. In der antiken und mittelalterlichen Gesellschaft gehörte die Religion zu den Dingen, an denen der Staat das lebhafteste Interesse hatte und bei denen er Einheitlichkeit der Betätigung für alle Bürger forderte: so gewährte er der Kirche Vergünstigungen, Privilegien und Exemptionen aller Art und konstituierte sie gleichsam als einen Teil des Staates, zuweilen als einen Staat im Staat, ja als einen Staat über den Staaten. Nur nach und nach, nicht ohne lange und blutige Revolutionen und unter zahllosen Opfern hat sich der Staat mit der Gewissensfreiheit verbunden; nicht etwa deshalb, wie die Kirche in ihrem Interesse glauben machen wollte, weil er glaubte, es sei für das Leben oder für das Gewissen gleichgültig, ob jemand diesen oder jenen, oder auch gar keinen Glauben habe, sondern weil man erkannte, der religiöse Glaube sei ein so empfindlicher Teil der menschlichen Persönlichkeit, daß er keinerlei gewalttätige Eingriffe verträgt und nur in der Luft der Freiheit und vollen Aufrichtigkeit leben und Frucht tragen kann. Deshalb können wir die Kirche heute nicht ansehen und behandeln als eine Vereinigung, bei der Eintritt und Zugehörigkeit durch rechtliche Notwendigkeit geregelt wird, als ob die Allgemeinheit dem Einzelnen die Freiheit der Wahl abnehmen und seine Entscheidung von sich aus bestimmen könne, sondern wir fassen sie auf als eine Gemeinschaft, in die man eintritt und aus

der man austritt, ohne daß der Staat irgend ein Interesse dabei hat: vielmehr soll jeder die volle persönliche Freiheit haben, es zu halten wie er will. Unserer Anschauung von den kirchlichen Einrichtungen widerspricht die rechtliche Notwendigkeit, mit der der Staat dem Einzelnen den Zwang auflegt, zu einer bestimmten Kirche zu gehören und mit irgendwelchen Leistungen an ihrem Leben teilzunehmen, eine Notwendigkeit, die aus unsern Gesetzen vollständig verschwunden ist. Aber auch schon die direkte Einmischung des Staates in die Angelegenheiten der Kirche, ihre offizielle Begünstigung, die Gewährung von bestimmten Privilegien, ja jedes direkte Verhältnis zwischen dem Staat und einer bestimmten kirchlichen Einrichtung widerspricht unseren heutigen Grundsätzen, nach denen die Religion aufgehört hat, zu den Angelegenheiten zu gehören, für die es Organisationen und Arbeiten geben kann, die den Bürgern durch staatlichen Zwang auferlegt würden.

Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen ist die volle Religionsfreiheit mehr eine Tendenz als ein Besitz, und diese Tendenz pflegt man mit dem Ausdruck Trennung der Kirche vom Staat zu bezeichnen. Aber es droht hier ein naheliegendes Mißverständnis, in das viele verfallen. Denn wenn man unter Kirche nun eine kollektive und äußerliche Organisation versteht mit bestimmten juristischen Formen und bestimmten ihr vom Staate gewährten und garantierten Ansprüchen und Rechten, so kann eine solche Kirche gar nicht wirklich vom Staate getrennt sein, sondern sie ist ein Wesen wie der Staat, sie ist ein Staat für sich oder ein Teil des Staates. Denn unter dem Wort Staat verstehen wir heute nicht bloß diese oder jene politische Einrichtung, sondern die vergesellschaftete menschliche Tätigkeit überhaupt, die in einer ganz bestimmten Form in die Erscheinung tritt und eben diese Form nennen wir den Staat in Tätigkeit: die Bildung der Gesetze, die Verwaltung der gemeinschaftlichen Interessen, an der jeder irgendwie teilhaben muß, die Aufrechterhaltung der Gesetze, ihre Anwendung auf zweifelhafte Fälle, ihre Durchsetzung gegen Übertreter. Wenn also die religiöse Gesellschaft das Bedürfnis nach äußeren rechtlichen Formen hat — wir nennen sie äußere, um sie von den inneren Normen des Glaubens zu unterscheiden, die der Gläubige willig annimmt und denen er sich durch die freiwillige Mitgliedschaft in der Kirche unterwirft — dann müssen diese rechtlichen Einrichtungen vom Staat geschaffen und sanktioniert sein oder richtiger, ihre Schöpfung und Feststellung ist eben der Staat in Tätigkeit.

Der moderne Staat darf sich also um den Inhalt des Glaubens nicht kümmern, denn er ist dafür inkompetent. Ebenso wenig darf er versuchen, mit den ihm zu Gebot stehenden Mitteln seine Bürger zu veranlassen, daß sie eine Kirche mehr bevorzugen als die andere. Wie soll er es unter diesen Umständen anfangen, jenes Recht und jene

rechtlichen Formen zu schaffen, in denen die kirchliche Gesellschaft lebt und sich bewegt? Die Antwort ist leicht zu geben. Er muß solche Formen schaffen, in denen die religiöse Gesellschaft mit allem, was sie treibt, wenn es nur nicht dem Geist der Gesetze widerspricht, leben und sich frei bewegen kann. Durch ein solches Verhalten zeigt er gleichzeitig seine Laizität — das ist eben seine Inkompetenz in religiösen Dingen — und seine Achtung vor der Freiheit der Gläubigen und vor ihrer freien Vereinigung.

Die Schwierigkeit liegt darin, solche Formen der gesetzlichen Vereinigung zu finden, die der Staat schaffen kann, ohne die religiöse Gesellschaft zu verletzen. Aber diese Schwierigkeit ist nicht unüberwindlich, wenn nur der Staat sich zunächst darauf beschränkt, für solche Dinge zu sorgen, die vom rechtlichen und bürgerlichen Standpunkt aus die Religion interessieren können: die Verwaltung der Güter und die ungehinderte Ausübung der gemeinsamen Kultushandlungen. Er darf aber nicht den Anspruch erheben, sich in die innere Verfassung der Kirchen einzumischen; er darf die einmal vereinbarten Ordnungen nicht unter dem Vorwand, sie seien rechtlicher Natur, einer mißtrauischen und harten Beaufsichtigung unterwerfen, sondern er muß sich begnügen, wenn sie eine solche gesetzliche Gestaltung haben, in der sie ihre Existenz führen, ihren Besitz verwalten und ihre Tätigkeit ausüben können.

Aber diese Grundsätze und ihre Anwendung, auf die die demokratische Tendenz der Zeit unaufhaltsam drängt, sind eine tödliche Verletzung der ältesten und stärksten Ansprüche der katholischen Hierarchie. Eingeschlossen in ihre alten mittelalterlichen Anschauungen hält sich diese für eine Institution mit **göttlichem Recht,** gegründet auf einen überirdischen, außerordentlichen und wunderbaren Auftrag, der aus ihr ein Organ des göttlichen Willens und der göttlichen Herrschaft macht und ihr das Recht verleiht, sich über die Gewissen zu setzen und sie zu beherrschen, indem sie sie mit oder ohne ihren Willen ihrer Führung unterwirft. Deshalb wäre der Staat, den sie gerne haben möchte, ein solcher, der sie als übergeordnetes Organ der göttlichen Herrschaft anerkennt, ihr in allen geistlichen Dingen gelehrig folgt und mit seinem Recht alles das deckt und durchsetzt, was sie zur Leitung der Gewissen für nötig hält, und der, auch wenn sie es „wegen der Ungunst der Zeiten erträgt", daß nicht alle Bürger ihr angehören, ihr trotzdem seine Hoheit und Macht zur Verfügung stellt und vor allem die Schule überläßt.

Hieraus entsteht für den politischen Modernismus die Notwendigkeit, um eine solche Anschauung und praktische Betätigung des Verhältnisses der Kirche zum Staat zu bekämpfen, sich auf eine ausgedehnte kritische Revision der Quellen und der Geschichte des

Katholizismus einzulassen. Denn die römische Kirche stützt diese Anschauung auf eine bestimmte Auslegung der Evangelien, auf Dekrete der Päpste und der Konzilien, auf die Stellung, die sie in der Gesellschaft von dem Edikt Konstantins bis zur französischen Revolution einnahm. Deshalb ist es notwendig, aufzuzeigen, daß man diese Überlieferungen nicht mit den wesentlichen Prinzipien und dem echten Geiste der christlichen Lehre gleichsetzen darf, sondern daß sie ein nachträglich gewachsener Nebensproß am Baume der Entwicklung sind, der nicht aus diesem Geiste herausgewachsen ist, sondern aus den geschichtlichen Bedingungen, in denen die Kirche leben und handeln mußte, und daß die älteste und grundlegende christliche Lehre, die echt christliche Auffassung des Lebens und die ihr angemessenen Mittel zur Bildung einer religiösen Gemeinschaft keineswegs verlangen, daß die Kirche jene Überlieferungen und jene hierarchischen Privilegien, die im Kindesalter des Geistes angebracht waren, auch jetzt in der Zeit der Reife des Geistes noch festhalte, sondern daß umgekehrt gerade die weitestgehende und aufrichtigste Begünstigung der religiösen Freiheit dem christlichen Geiste am meisten entspricht.

Das demokratische Prinzip ist, wie wir gesehen haben, nicht bloß ein vorübergehender und deshalb möglicherweise falscher Maßstab, sondern es spricht die Entwicklung des Geistes selber aus. Dieser Geist gewinnt immer stärkeren Einfluß auf die äußeren geschichtlichen Institutionen und verwirklicht die geistigen Normen und Formen des Zusammenlebens heute viel wirksamer durch die Freiheit, als er dies, weil nur unvollkommen und mühselig, früher durch Zwang zu tun vermochte. Das demokratische Prinzip kann gar nicht anders, als sich auch auf die Kirche ausdehnen, soweit sie eine äußere und rechtliche Organisation ist: und eben diese Ausdehnung ist der politische Modernismus.

Der politische Modernismus sieht deshalb von dem inneren Inhalt und den sakramentarischen oder disziplinarischen Mitteln der verschiedenen Kirchen gänzlich ab und beschränkt sich auf die Feststellung, die er aber aufs stärkste betont, daß die Kirche als äußere und rechtliche Einrichtung kein Selbstzweck, sondern nur ein Mittel für das Leben des Gewissens ist, daß man ihr nur freiwillig und persönlich angehören kann und daß der Wertmaßstab für die Kirche nicht in ihrem äußerlichen Apparate liegt, sondern in dem Nutzen, den sie für das Leben des Geistes gewährt, indem sie seine höchsten und stärksten Kräfte ausbildet und entwickelt: prophetische Intuition und schöpferischen Enthusiasmus.

Aus diesem Grunde entbrennt der Kampf zwischen der hierarchischen Kirche und der Religiosität heute aufs neue; aus diesem Grunde verbündet sich die hierarchische Kirche instinktmäßig auf dem politischen Gebiet mit den Parteigängern des Konservatismus und der Reaktion

und macht gemeinsame Sache mit ihnen; aus diesem Grund werden alle die, die für eine erneuerte Religiosität kämpfen, in das Lager der Demokratie getrieben und machen sich zu Herolden ihrer höchsten und stärksten Fortschrittskräfte.

Eine Menge von Anwendungen dieses kritischen Maßstabs muß ich mir versagen hier zu machen, reicht doch die mir gegebene Zeit kaum aus, um für diese allgemeinen Betrachtungen die Beweise in den wechselnden Schicksalen des Verhältnisses zwischen Politik und Religion in Italien aufzuzeigen.

In der Zeit der nationalen Einigung Italiens, von 1848 bis 1870, war die Kirchenpolitik kühn und reformatorisch, denn ihr Antrieb und ihre Stütze war die Notwendigkeit, dem modernen Staat eine Konstitution zu geben und den politischen Kampf mit dem Vatikan auszufechten. Als Rom dem Papste genommen und zur Hauptstadt des neuen Reiches geworden war, da wandte sich die Lage mit einem Schlag. Die siegreiche Bourgeoisie, gleichsam erschrocken über das, was sie geleistet hatte, verzichtet freiwillig in dem bekannten Garantiegesetz auf vieles, was sie rechtmäßig besaß, führt die radikale Neuordnung des kirchlichen Eigentums nur zur Hälfte aus, verzichtet auf alle Aufsicht über die klerikalen Schulen, sieht gleichgültig mit den religiösen Kongregationen auch deren Besitz in verdeckten Formen wieder aufleben und hat für ihre Kirchenpolitik keinen andern Maßstab, als selber ruhig zu leben und alles gehen zu lassen. Und das politische Leben Italiens zeigt in dieser Zeit skeptischen und gedankenlosen Utilitarismus, Opportunismus und Transaktionen, in denen die alten politischen Parteien sich auflösen, ein Vorwalten lokaler und partikularistischer Interessen über die letzten und höchsten Forderungen des nationalen Lebens.

Auf der andern Seite bleibt der Vatikan bei seinen Protesten gegen die Besetzung Roms, verlangt von seinen Anhängern, daß sie sich mit dieser Politik einverstanden erklären und ihm die weltliche Herrschaft zurückgewinnen helfen sollen und verbietet ihnen mit dem bekannten „non expedit" die Beteiligung an den politischen Wahlen.

Allein während lange Jahre hindurch die alten klerikalen Organisationen es nur zu Klagen und Protesten gegen den Liberalismus und den Staat bringen, erhebt sich unerwartet im Jahre 1898 unter den jungen Katholiken eine Bewegung, die sich mit größter Schnelligkeit ausbreitet. Diese Kultur- und Organisationsbewegung zielt dahin, ihnen den Eintritt in das moderne Leben zu ermöglichen, damit sie den Kampf gegen die Gegner mit gleichen Waffen aufnehmen können. Der Vatikan sieht diese Bewegung zunächst mit Wohlgefallen, weil sie die aufrichtigste Ergebenheit gegen die Kirche ausspricht. Dann aber treten aus

verschiedenen Richtungen, namentlich aus den Reihen der Jesuiten und den Verteidigern der alten Einrichtungen, fähige Gegner auf, lange und heiße Kämpfe toben, der Vatikan bleibt lange unentschlossen, bis er im Jahre 1902 den Jungen befiehlt, in die Reihen einer offiziellen, von der Hand der Autorität geleiteten Bewegung einzutreten. Nach einigem Zögern entschließen sie sich, es zu tun, aber das von dem Vatikan nicht geahnte Ergebnis war, daß sie die Mehrheit auf ihre Seite ziehen und die Leitung gewinnen. Pius X., der inzwischen auf Leo XIII. gefolgt ist, zeigt einen überraschenden Eigensinn, löst die offiziellen Organisationen auf und beginnt eine erbarmungslose Verfolgung gegen die Jungen mit Verboten, Auflösungen und Exkommunikationen. Er will den Grundsatz aufrichten—und der Klerus soll sich vor allem dieser Aufgabe widmen—daß man dem Papst unbedingten Gehorsam schulde in allem, auch in wirtschaftlichen und politischen Angelegenheiten und so trifft er auch Murri mit Suspension und Exkommunikation, weil er diese häretische Lehre nicht annehmen wollte.

Unter dem Druck dieser Schwierigkeit sieht sich die Bewegung der Jungen genötigt, um sich ihren politisch-sozialen Charakter zu wahren, sich über die Ursachen klar zu werden, aus denen ihre Ziele mit den Tendenzen und Ansprüchen der Hierarchie unvereinbar sind: sie betont ihre politische Autonomie, tritt in eine scharfe Kritik des kirchlichen Systems ein, arbeitet eifrig an der Aufgabe, das religiöse Gewissen zu reformieren und weil sie ihre Anhänger zur Lösung der einzelnen exegetischen und theologischen Probleme mit der rechten Geistesfreiheit ausrüsten will, predigt sie jene neue Anschauung von der religiösen Gesellschaft und ihrem Verhältnis zum Staat, die ich vorhin geschildert habe.

Diese Jungen gingen entschlossen zur Demokratie über. Sie erklärten in ihrer Presse und in ihren Versammlungen, die Grundlehre des Christentums stimme in den ethischen Vorschriften mit den wesentlichen Forderungen der Demokratie überein und beide könnten mit denselben Worten ausgesprochen werden: absolute Würde jedes Menschen und jedes menschlichen Gewissens, das Gesetz der Brüderlichkeit an Stelle des Gesetzes der Gewalt oder des bloßen Rechtes, Gemeinschaft aller Menschen im Kampf gegen das Böse und für die Verwirklichung des Guten in beständigem Fortschritt zur Einheit alles Wollens. Und wenn das Christentum, so fügten sie hinzu, in sich lebendige und unzerstörbare Keime einer besonderen Organisation der Gläubigen zu Werken des Glaubens und der Liebe enthalte, so brauche diese Organisation in keiner Weise die Demokratie zu beargwöhnen oder zu bedrohen, denn diese sei nur die Erneuerung dessen, was das Christentum im Prinzip sein wollte: eine freie Vereinigung von Seelen, die nach der

höchsten Gerechtigkeit streben, die unbefriedigt sind und nach „Erneuerung“ verlangen, die gegen ihre Brüder nur Überredung und Güte anwenden. Um diese Gemeinschaft aufrichten zu können, muß der gegenwärtige Klerikalismus besiegt und unterworfen sein, und der Staat hat die Verpflichtung, seine Laizität oder Neutralität dadurch vollständig zu machen, daß er dem kirchlichen Institut alle Formen der Begünstigung und der Privilegien entzieht, die er ihm bis heute gewährt hat und daß er rechtliche Formen religiöser Gemeinschaftsbildung schafft, die ihm ein Verhältnis zu den einzelnen, freiwillig ihren Glauben bekennenden Bürgern ermöglichen, während er es bisher nur mit dem Ganzen der Kirche und der Hierarchie zu tun gehabt.

Auf der Gegenseite haben sich nun alle antidemokratischen Interessen verbündet. Nachdem die römische Kurie endlich auf den Traum der Wiedereroberung Roms verzichtet hatte, änderte sie ihr Programm: um sich gegen eine mögliche Vergewaltigung durch den Staat zu schützen, möchte sie so viel als möglich von den Abgeordneten unter ihren Einfluß bringen, indem sie die Wahlen in ihre Hand zu bekommen sucht. Und natürlich nehmen viele diese Erniedrigung hin: von Katholiken gewählt, die von der Autorität der Kirche abhängen, müssen sie sich darauf einlassen, bei der Gesetzgebung nichts zu befürworten, was der Kirche mißfällt und durch die öffentliche Verwaltung die Interessen des Klerus wahrzunehmen.

Die italienische Demokratie hat sich bis heute noch nicht viel mit den Fragen der Kirchenpolitik beschäftigt. Durch die Lehren des Positivismus, von denen sie ganz erfüllt war, durch ihre ärmlich utilitaristische und naturalistische Lebensanschauung wurde sie dazu gebracht, jede religiöse Lehre und jedes religiöse Gefühl zu bekämpfen: aber dadurch wurde in ihren Augen die Wichtigkeit der Aufgaben, die das Verhältnis von Staat und Kirche dem Politiker stellt, vermindert und fast aufgehoben; für sie gab es nichts anderes, als das Verschwinden des religiösen Gefühls mit anzusehen oder gar noch zu beschleunigen. So war der Antiklerikalismus der extremen Parteien die ganze Zeit hindurch oberflächlich und dünkelhaft, eingegeben von einem umgekehrten Dogmatismus und genährt von dem Geist einer Intoleranz, die den alten theologischen Leidenschaften durchaus ähnlich war.

Aber eine gefährliche Krisis ist heute im Begriff, die Demokratie darüber aufzuklären, daß sie nicht ungestraft die tiefsten und höchsten Probleme des Geistes vernachlässigen darf. Bei allen äußeren Fortschritten sieht sie endlich ein, daß man, um in der richtigen Weise vorwärts zu kommen, eine bestimmte Summe von geistiger Energie, von zuverlässiger Ehrlichkeit, von aufrichtiger Hingabe an die Sache

der Brüderlichkeit und Tapferkeit braucht, Eigenschaften, die ihre alten und abgenützten, nur zu ungezügeltem Individualismus führenden Lehren nicht hervorbringen können. Um den Klerikalismus ernstlich und wirksam bekämpfen zu können, muß man scharf scheiden zwischen ihm und der christlichen Religiosität, deren schlimmster Feind niemand anders ist als er selber. Wenn man versuchen will, den italienischen Staat dahin zu bringen, daß er den Faden wieder aufnehme, den die klerikale Trennungspolitik abgerissen hat, dann muß man ihn im Gewande des Befreiers, nicht in dem des Verfolgers auftreten lassen und man muß die Gewissen des gläubigen Volkes wieder beruhigen. Dann erst kann man daran denken, einen Kampf wieder aufzunehmen, der nun ausschließlich gegen die kirchlichen Privilegien und Ansprüche, sowie gegen die Hierarchie gerichtet ist, die sich von allen scheidet, um über alle zu herrschen. Die Demokratie muß die kirchliche Frage verstehen lernen als die Frage, woher die Kräfte zu eben der geistigen Tätigkeit kommen, die sie selber zu ihrem Leben braucht, als eine Frage der Kultur: nicht als ein bloß technisches oder intellektuelles Problem, sondern als die ganz und gar sittliche Frage der Erziehung des Willens, sozusagen der Sozialisierung der Gewissen durch die universellen Formen der Schönheit, der Gerechtigkeit, der Güte, wie sie die Geschichte geschaffen und verfeinert hat, und durch die Liebe, die die höchsten Güter des Geistes jedem als rechtmäßiges Eigentum zukommen läßt,

Die Sozialdemokratie, vor allem die in den romanischen Ländern ist noch in den Banden der revolutionären Ideen des vergangenen Jahrhunderts. Sie hält es deswegen für richtig, die sozialen Kräfte durch die äußerliche Arbeit des Zerstörens zu sammeln und hofft, daß dann die Interessen der siegreichen Klasse ganz von selbst eine neue Gesellschaft schaffen. Und sie hat gesehen, wie die offizielle Kirche überall die Gegnerin des Neuen ist: erst stemmte sie sich gegen die neuen demokratischen Einrichtungen, die die Bourgeoisie geschaffen hatte, dann nahm sie den Kampf auf gegen die soziale Befreiungsarbeit und verbündete sich zu diesem Zweck freiwillig und scheinbar unauflöslich mit eben dieser Bourgeoisie, die sie gestern noch bekämpft hatte, und stärkte ihre reaktionären Tendenzen. Deshalb wendet die Sozialdemokratie ihre ganze Kraft vor allem gegen die offizielle Kirche. Und das ist ganz erklärlich: denn hinter der Kirche bekämpft sie noch den religiösen Geist und das religiöse Gewissen, das sie fälschlicherweise mit einer äußeren Einrichtung identifiziert, die diese Mächte heute viel mehr unterdrückt als nährt.

Ebenso scheint die Sozialdemokratie die erste Bedingung jeder geschichtlichen Schöpfung zu verkennen. Wohl wirkt die Gewalt in

der Geschichte zuweilen wie ein Dammbruch oder wie das Zerreissen einer Kette, wohl wirkt sie als Befreierin, aber die eigentlich schöpferischen Tätigkeiten, die die Geschichte machen, haben ihre Quelle in der tiefsten Tendenz des Geistes zum Leben und zu den höchsten Idealen, die ihn mit dem Durst nach Gerechtigkeit und Güte erfüllen und ihm göttliche Triebkraft verleihen, wie die großen Ströme auf den glänzenden Höhen der ewigen Gletscher entspringen, die die Sonne küßt.

Die Sozialdemokratie verkennt, daß es sich auf dem religiösen Gebiet, auf dem Felde tiefen Glaubens und hoher Ideale nicht um das Zerstören handeln kann, sondern nur um das Beleben. Schon zu viel hat auf diesem Gebiet gerade die kirchliche Institution, die offizielle Kirche zerstört, gegen die doch die Sozialdemokratie selbst kämpft. In ihrem Durst nach Macht und ihrem Vorurteil, daß sie ewig dauern müsse, hat sie seit drei Jahrhunderten nicht dafür gesorgt, das religiöse Gewissen zu einem immer reicheren und freieren Leben zu erziehen, sondern sie hat nur daran gearbeitet, es ärmer, schwächer, unterwürfiger und knechtischer zu machen, indem sie es möglichst verengte durch schroffe, buchstäbliche Deutung der alten religiösen Ausdrücke und durch eine Kasuistik, die die religiösen Forderungen des Geistes opferte zugunsten der heidnischen Forderungen der Politik und der alten Gesellschaft.

So hat die Demokratie, scheinbar ohne es zu wissen und gegen ihren eigenen Willen, den größten geistigen Fortschritt eingeleitet, den die Welt seit den Zeiten Christi erlebt hat: die Abschaffung der Gewalt und des staatlichen Zwanges auf dem Gebiete des Glaubens und ebenso die Ächtung der Heuchelei, mit der die Regierungen sich der Kirche unterwerfen. Und trotzdem zeigen die Leiter der neuen proletarischen Scharen noch oft genug, daß sie nicht einsehen, daß man die religiöse Freiheit nicht herbeiführen und vollenden kann, solange man die Religion haßt, sondern nur, wenn man vor allem andern das religiöse Gewissen frei macht.

Aber nun erhebt sich die Frage: wird dieses religiöse Gewissen, wenn es durch die befreiende Tätigkeit der Demokratie wieder lebendig wird und ihren späteren Schöpfungen die stärkste Energie verleiht, wird es christlich und katholisch sein?

Eine Religion, die das moderne Gewissen wieder erobern will, muß sich ihm darstellen als große geistige Kraft zum Leben und zum Fortschreiten, sie darf wie das ursprüngliche Christentum nicht die Religion der satten, ausgedörrten und egoistischen, sondern die der unbefriedigten Seelen sein, die nach Gerechtigkeit und Erneuerung dürsten, sie muß Scharen von Anhängern werben können gegen die „konstituierte Un-

ordnung", und anstatt der Wissenschaft und der Politik Gebiete streitig zu machen, auf denen sie den kürzeren ziehen muß, soll die Religion auf solchen Gebieten, wo Wissenschaft und Politik ihr gar nicht folgen können, die inneren Schätze des Geistes enthüllen, nach denen man in Wissenschaft und Politik vergeblich verlangt.

Aber, so wird man mich fragen: kann das Christentum diese Religion sein? Ich bin der festen Überzeugung, daß das möglich ist, wenn die wesentlichen und ursprünglichen Elemente des Christentums von ihren mittelalterlichen Entartungen befreit und mit voller Aufrichtigkeit neu belebt werden. Und ich bin ebenso überzeugt, daß der Katholizismus, besonders der italienische, den wir einigermaßen nach unserm Bilde gestaltet haben, wenn wir an seine volkstümlichen Formen denken und nicht an neuere Entartungen, immer noch eine lebendige und reiche nationale Überlieferung darstellt, eine Kraft des Zusammenschlusses und der sittlichen Selbstzügelung, die auch von Ungläubigen mit der größten Zartheit behandelt werden muß. Wir müssen diesen Katholizismus von innen heraus zu beleben und zu erneuern versuchen, um zu verhindern, daß er im Sturme der Zeit vergeht, denn dann würde nichts übrig bleiben als die Trümmer der Sittlichkeit.

Aber wenn auch ein großer Teil des Volkes sich vom Katholizismus lossagen sollte, weil sie durch eine oberflächliche und anspruchsvolle Halbbildung zu aufgeklärt geworden sind, als daß sie ihn noch so annehmen könnten, wie bisher, während diese Aufklärung sie doch immer noch so unwissend gelassen hat, daß sie nicht imstande sind, in dieser Religion eine tiefe und lebendige idealistische und ethische Anschauung von Leben und Welt zu entdecken, so glaube ich doch, daß der Katholizismus fähig ist, weiter zu leben als Religion auserwählter Gewissen und heldenhafter Menschen, als ein Band äußerer Gemeinschaft zwischen kleinen Gruppen von Seelen, die hungern nach Güte und Aufopferung. Dagegen wird die offizielle Kirche immer schwächer werden angesichts dieser Bewegung, die ihr von innen heraus die Kraft entzieht, und nach und nach werden sich die Massen von ihr zurückziehen und mit ihnen wird sie auch das Interesse derer verlieren, die sie bisher noch als Macht und als politisches Verteidigungsmittel benutzt haben.

Und eine so gereinigte Religion, die wieder die hohe Schule des Idealismus und der Güte, eine reine Seelengemeinschaft, eine mächtige, die Welt des Willens bewegende Kraft geworden ist, die kann und wird auch fähig sein, in der Luft der Freiheit zu leben, ohne die Menschen zum Eintritt in sie oder zum Festhalten an ihr zu zwingen, sie kann sich reinigen von allem Aberglauben, von aller Erbärmlichkeit und Heuchelei, indem sie sich den Menschen nur noch dadurch empfiehlt,

daß sie fähig ist, immer und überall der Sache der Wahrheit, der Güte und des sozialen Fortschritts zu dienen.

Und wenn eine solche Hoffnung nicht bloß ein Traum ist, dann wird sie zur Wirklichkeit werden durch unsern katholischen Modernismus, durch das Zusammenwirken aller christlichen Seelen, die in der geistigen Freiheit das Band einer Wahrheit gefunden haben, die tiefer und fester ist als alle äußerlichen Bindungen: den einmütigen Willen zum Guten.

(Übersetzung.)

Der Modernismus als Grundlage der religiösen Einheit.

Von *A. L. Lilley*, Vikar an St. Mary's, Paddington, London.

I.

Wenn auch der Schein dagegen spricht, so ist doch die Sehnsucht nach Einheit ein bleibendes Element des religiösen Lebens und ein beständiger Faktor in seiner Entwickelung. Um ihren vollkommenen Ausdruck zu finden, braucht die Religion nicht bloß die Erfahrung von der Einheit des Menschengeistes mit Gott, sondern auch die weitere Erfahrung von der Gemeinschaft mit allen, die nach jener höheren Ordnung der Dinge streben, von der sie jetzt schon einen Vorschmack genießen. Der Glaube an die Gemeinschaft der Heiligen ist ein Fundamentalartikel jedes Glaubensbekenntnisses, das fähig sein will, das Bedürfnis der Menschenseele zu stillen. Der schöpferische religiöse Geist sucht seine göttliche Beglaubigung darin, daß er als Geist der Einheit wirkt. Sein Gebet lautet stets: „Daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt".

Und doch könnte es auf den ersten Anblick scheinen, als ob die Geschichte des Christentums nichts als eine endlos wiederholte Verleugnung dieses Geistes sei. Die Christenheit hat, so scheint es, zur Grundbedingung ihres Lebens gehabt, daß nicht der Geist der Einheit, sondern der Geist der Trennung sich entwickelte und verstärkte. Nur durch wiederholte Spaltungen, oder zum mindesten durch wiederholte zentrifugale Bewegungen, die nahe an Spaltung streiften, hat das Christentum seine Kraft bewahrt oder verstärkt. Man wird kaum leugnen können, daß die Geschichte die Wahrheit dieses Satzes beweist. Selbst wenn wir die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts nur mit starken Einschränkungen preisen wollten, das eine steht doch sicherlich fest, daß ihr offenbarster und bleibender Erfolg eine Vertiefung des religiösen Sinnes für die ganze Christenheit war — und dies gilt nicht bloß für die eigentlichen Reformationskirchen, sondern auch für die alte Kirche des Abendlandes, von der jene sich trennten.

Es liegt hier offenbar eine jener Antinomien vor, wie sie die Entwicklung des Lebens beständig hervorbringt oder vielleicht besser gesagt nur bloßlegt, von deren Auflösung nach dieser oder jener Seite hin dann die weitere Entwicklung des Lebens abhängt. Wie sehr auch die Einigkeit des Geistes unter den Gläubigen für das Leben der Religion wesentlich sein mag — es scheint doch, als ob eine Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und Ausdrucksweisen notwendig sei, um die Einheit erst wirklich zu machen.

Ob dies wahr ist, muß vor dem Gerichtshof der Geschichte entschieden werden: wenn es aber nicht der Schlüssel zu dem Verständnis der Geschichtstatsachen ist, dann ist es auch nicht wahr. Wir wollen deshalb versuchen, der christlichen Kirchengeschichte ihr Lebensgeheimnis abzufragen. Schon am Anfang aller Kirchengeschichte hat Paulus dieses Geheimnis erkannt: er sieht, daß es mancherlei Gaben des Geistes gibt, aber nur Einen Geist, der in ihnen allen wirksam ist, und ebenso weiß er, daß das wahre Gedeihen der Kirche durch die gläubige Pflege dieser Gaben befördert wird. Aber wenn eine große Bewegung sich rasch und weit ausbreitet und für ihre bleibenden Lebensformen traditionelle Ordnungen notwendig werden, so erfolgt immer eine Abschwächung der ursprünglichen Kraft des Geistes. So war es auch hier, und dadurch siegte die Idee der Einheit über die Tatsache der Verschiedenheit. Aber solche Siege sind immer zugleich Niederlagen. Wenn eine Idee bloß deshalb herrscht, weil das, was ihr erst ihren wahren Charakter und Wert verleihen könnte, vergessen oder unbekannt wird, dann ist sie entweder eine falsche Abstraktion oder eine tatsächliche Verkehrung der Wahrheit. Und die Idee der religiösen Einheit in der christlichen Kirche litt sogar an beiden Fehlern.

Auf der einen Seite schrumpfte sie allmählich zusammen zu dem dürren Begriff der Uniformität, der das Leben schädigt und zuletzt tötet. Dieser Begriff selbst wurde dann zum bequemen Werkzeug für alle Absichten der herrschsüchtigen Autorität und trug sein Teil dazu bei, die Kirche zu einem weltlichen Gemeinwesen umzugestalten, in dem das religiöse Ideal der Einheit tatsächlich verschwand. Und doch konnte es nicht gänzlich unterdrückt werden. Gerade die Politik, die darauf abzielte, es zu unterdrücken, legte doch Zeugnis ab für die Stärke, die es besaß.

Wenn die katholische Kirche nach Uniformität strebte, so geschah es nur in Einer Richtung und hatte seinen Grund in ihrer aufrichtigen Überzeugung, daß die Uniformität in dieser Richtung zu einer Mannigfaltigkeit der geistlichen Kraft und o zur wahren Einheit des Geistes führen werde, die sich doch nur auf der Mannigfaltigkeit erheben kann. Diese Uniformität war das, was wir heute die vollkommene Einheitlich-

keit der theologischen Anschauungen nennen würden. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß es erst eine ganz moderne Erkenntnis ist, wenn wir die Wahrheit selbst von ihren verschiedenen Auffassungen unterscheiden und deshalb leicht die Einheit neben der Mannigfaltigkeit festhalten können. Die katholische Kirche machte diese Unterscheidung nicht. Ihr war die eine wesentliche Wahrheit anvertraut: die Mannigfaltigkeit der Auffassungen dieser Wahrheit führte sofort zu der Frage, welche dieser Auffassungen dem anvertrauten Gute treu geblieben sei. Und darüber beanspruchte die Kirche die Entscheidung zu geben durch Organe, die die Aufgabe hatten, unter göttlicher Leitung die echte Überlieferung zu bewahren und zu übermitteln. Der herrschende Glaube war die Offenbarung der Schrift, ausgelegt durch die wunderbar bewahrte und bezeugte Überlieferung der Kirche.

Auch die Reformation machte jene Unterscheidung nicht. Auch für sie war die Wahrheit und die Auffassung dieser Wahrheit dasselbe. Vom Katholizismus unterschied sie sich nur in dem Urteil darüber, welches diese Wahrheit sei. Für beide war sie gegeben in dem Zeugnis der heiligen Schrift von Christus. Aber während der Katholizismus die Tradition für nötig hielt, um diese ihm anvertraute Wahrheit zu bewahren und richtig zu verstehen, war der Protestantismus überzeugt, daß diese Wahrheit sich in genügender Weise selbst bezeuge und deshalb den Maßstab für alle späteren Überlieferungen in der Christenheit bilde. Der Katholik glaubte durch das Festhalten an der gesamten Überlieferung die gemeinsame Offenbarung nur um so sicherer zu bewahren: der Protestant suchte seine Treue gegen eben diese Offenbarung darin zu betätigen, daß er alle die Stücke der Überlieferung verwarf, die ihrem Buchstaben oder Geist zu widersprechen schienen. Aber beide waren einig in der Überzeugung, daß es Eine geoffenbarte Wahrheit gibt, die nach göttlichem Recht beanspruchen darf, von allen Christen angenommen zu werden: tatsächliche Verschiedenheiten in ihrer Auffassung verwerfen beide Parteien, mindestens in der Theorie.

Allein trotz alledem war es selbst den ersten Reformatoren klar, daß sie durch ihre Verwerfung des Zeugnisses der Überlieferung als solcher nach ihrem ganzen Tatbestande in der Praxis eine kritische Schätzung der Offenbarung eingeführt, ja zur Pflicht gemacht hatten. Aber sie waren nicht gewillt, die Konsequenzen dieser tatsächlichen Umwälzung zu ziehen. Sie sahen im Gegenteil ganz deutlich, daß die Reformation nur dann davor bewahrt werden konnte, in eine unbegrenzte Reihe von rein privaten Erklärungen der Schrift auseinanderzufallen, wenn das wesentliche Ganze der in der Schrift enthaltenen Wahrheit autoritativ festgestellt wurde. Kraft dieser Anschauung verdammte nicht nur jede Reformationskirche alle andern,

weil sie in wesentlichen Stücken von der Offenbarung abgewichen seien, sondern setzte auch der Tendenz, die geoffenbarte Wahrheit in verschiedenartiger Weise aufzufassen, innerhalb ihres eigenen Bereiches den stärksten Widerstand entgegen. Der Protestantismus war in der Theorie ein ebenso eifriger Gegner jeder theologischen Verschiedenheit wie der Katholizismus.

Das Gebiet, wo der Protestantismus im Unterschied vom Katholizismus die notwendige Umbildung und Erneuerung der Wahrheitsformen begünstigte, lag in seiner praktischen Haltung, die im Gegensatz zu seiner Theorie das religiöse Interesse verstärkte und dem Gewissen des Einzelnen in immer stärkeren Maße die Verpflichtung zuschob, den Wert der Offenbarung für sich allein aufzufassen und abzuschätzen. Damit dehnte er aber das Gebiet der individuellen Auffassung der Religion aus und erzog zugleich solche Charaktere, die dieser Aufgabe gewachsen waren und die ihrerseits die Religion immer individueller fassen mußten, um ihr eigenes religiöses Leben zu bewahren.

Die Spaltung der abendländischen Christenheit in zwei große Lager vertiefte sich im Lauf der Jahrhunderte durch charakteristische Auswirkung dieser grundsätzlich verschiedenen Haltung. Die katholische Kirche nötigte ihren Anhängern ihr Ideal der Einheit auf, indem sie immer größeren äußeren Druck anwandte und zwar auf Kosten jener Unabhängigkeit des Urteils und Unmittelbarkeit der Überzeugung, die der Religion nötiger sind, als alles andere. Der Protestantismus, der dasselbe Ideal der Einheit der Wahrheit besaß, aber durch seine Eigenart genötigt war, dem individuellen Urteil die Vergewisserung darüber zu überlassen, sah sich im Lauf der Zeit aufgelöst in eine Menge unabhängiger und streitender Kirchen und Sekten. Im ersten Fall wurde die Verschiedenheit so vollkommen der Einheit geopfert, daß die Einheit, die übrig bleibt, für die Religion keinen Wert mehr besitzt. Im zweiten Fall wurde die Einheit zwar gesucht und die Verschiedenheit verworfen, aber trotzdem setzte sich die Verschiedenheit auf Kosten der Einheit durch. Die individuelle Auffassung hatte die Einheit der wesentlichen Wahrheit aufzeigen sollen, aber es zeigte sich, daß sie sich zu einer vollkommen unvereinbarlichen Verschiedenheit entwickelte.

II.

Die Religion steht heute wie der Wanderer, der dem Straßenzuge folgte, bis er sich in eine Sackgasse verlief, vor unübersteiglichen Hindernissen. In solchen Augenblicken treten die großen Lösungen ein: das Leben muß sie finden oder es muß aufhören. Wenn der gordische Knoten nicht aufgelöst werden kann, so muß man ihn zerhauen. So zwingt uns eine schwere Notwendigkeit, das zu lernen, was wir seither versäumt haben. Die Not führt uns

dazu zurück, daß wir von neuem erkennen, was schon Paulus erkannt hat: daß nämlich die Einheit sich durch Verschiedenheit manifestiert und nur auf diesem Grunde hergestellt werden kann. Aber um dies zu verstehen, müssen wir unsern Begriff der Einheit umformen, und dazu hat die ganze Art des modernen Denkens, unser allgemeiner Wahrheitsbegriff, schon mitgeholfen. Wir verstehen heute Wahrheit nicht mehr als adäquate und vollendete Erfassung einer Wirklichkeit in ihrer Ganzheit. Die Wahrnehmung einer Wirklichkeit enthält immer weniger, als die Tatsache selbst in ihrem eigenen Leben. Und die wirkliche Wahrheit wäre die Wahrheit so wie sie lebendig ist. Aber zwischen diesem Wahrheitsbegriff und der wahrgenommenen Wahrheit ist eine große Kluft befestigt, über die keine logische Brücke führt. Nur der Flug des Geistes sozusagen trägt uns hinüber. Wir müssen uns den Schwingen des Geistes anvertrauen, wenn das geistige Symbol die lebendige Wirklichkeit erreichen soll, die es abbildet. Oder um das Bild zu verlassen: nur durch eine eigene besondere Erfahrung können wir von dem gewöhnlichen Symbol der Erfahrung bis zu der Wirklichkeit gelangen, durch die die Erfahrung allgemein wird. Unsere individuelle Erfahrung ist stets etwas Größeres als das Symbol, das die Allgemeinheit der Erfahrung ausdrückt, aber auch etwas unendlich Geringeres als die bleibende äußere Ordnung, durch die sie mit allen anderen analogen Erfahrungen hervorgebracht wird. Diesen Begriff von dem Wesen dessen, was man gewöhnlich Wahrheit nennt, was aber bloß wahrgenommene Wahrheit ist, und von ihrem Verhältnis zu der erlebten Wahrheit, und wieder von dem Verhältnis beider zu der Quelle der Wahrheit, zu der Wirklichkeit, durch die die Erfahrung erst hervorgebracht und ausgelöst wird — den müssen wir heute auf die Religion anwenden und zwar in ganz besonderer Weise.

Denn hier können wir die letzte Wirklichkeit, aus der die Wahrheit fließt, nicht den strengen Prüfungen des mechanischen Messens oder dem lebendigen Experiment der physikalischen oder biologischen Wissenschaften unterwerfen, durch die dort die Schlußfolgerungen eine größere Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zu erreichen scheinen oder vielleicht auch wirklich erreichen. Nicht daran fehlt es, daß die Prüfungen, die man in der religiösen Erfahrung anwenden kann, weniger wirklich wären: im Gegenteil, sie haben eine größere Wirklichkeit, denn sie liegen der Wirklichkeit unseres Geistes näher. Die Schwierigkeit liegt vielmehr daran, daß wir kein adäquates Mittel haben, sie festzuhalten und mitzuteilen. Hier, wie überall, bleibt das geistige Symbol hinter der Wirklichkeit zurück, die es ausdrücken will, aber es bleibt hier weiter dahinter zurück, als irgendwo sonst im Bereich der Erkenntnis, so weit, daß nur weitgehender guter Wille und geistiges Einfühlen es überhaupt zu einem wirksamen Symbol gestalten

kann. Die Einheit des Geistes ist in Sachen der Religion etwas absolut wesentliches, wenn überhaupt eine solche Einheit zu Stande kommen soll, wie sie für die religiöse Wahrheit möglich ist. Und diese Einheit des Geistes ist bedingt durch die Tiefe und die Wirklichkeit des religiösen Lebens: das ist aber nur ein anderer Ausdruck dafür, daß sie bedingt ist durch seine Verschiedenheit und durch seine individuelle Gründlichkeit. Nur die allertiefsten Erfahrungen des Geistes sind fähig, ihr allgemeines und verständliches Echo in der Erfahrung anderer zu finden.

Weil nun der katholische Modernismus diese Bedingungen der religiösen Einheit so ganz erkannt hat, deshalb neige ich dazu, ihn für das wirksamste Werkzeug zur religiösen Erneuerung der Christenheit zu halten. Gerade infolge der Schwierigkeiten, mit denen eine Reformbewegung in der römischen Kirche zu kämpfen hat, wirkt diese Bewegung mehr ins Allgemeine, als wenn sie in den Kirchen der Reformation auftritt: und zwar gilt dieses Urteil ganz unabhängig davon, ob es ihr gegenwärtig gelingt oder nicht, die traditionelle Politik und Haltung Roms selbst umzugestalten. Der Modernist fühlt viel stärker als der protestantische Liberale, wie groß das Unglück ist, das entsteht, wenn die intellektuellen Abstraktionen der Theologie mit den geistigen Postulaten der religiösen Erfahrung identifiziert werden. Diese Identifikation ist allerdings von Rom bis zu den letzten logischen Konsequenzen durchgeführt worden: die geoffenbarte Wahrheit ist mit ihrer autoritativen Deutung gleichgesetzt. Die Geschichte hat über eine derartige Anschauung bereits geurteilt und sie verworfen. Aber eben weil der denkende Gläubige in der römisch-katholischen Gemeinschaft durch dieses Urteil gezwungen ist, bis auf die letzten Grundlagen der orthodoxen Anschauung über die Autorität zurückzugehen, deshalb ist er der sicherste Führer, wenn es gilt, religiöse Werte aus der Verquickung mit fremdem loszulösen und wieder richtig zu stellen.

Der liberale Protestant ist der Erbe einer langen Überlieferung, in der die theologischen Anschauungen immer mehr abgeändert und verkürzt wurden. Die Reformatoren hatten versucht, die scholastische Theologie ihrer Zeit mit der ursprünglichen Offenbarung durch eine Art Vereinfachung in Übereinstimmung zu bringen. Fast ohne es zu wissen und unter dem Zwang einer überlieferten religiösen Gewohnheit geht man immer noch denselben Weg. Man hofft immer noch, daß man schließlich eine Schicht der biblischen Theologie erreicht, die sich als identisch mit der geoffenbarten Wahrheit erweist und die sichere und ewige Grundlage des ganzen Gebäudes des Christentums darstellt. Wohl appelliert man auch an die unmittelbare religiöse Erfahrung, aber man tut es mit dem Vertrauen, daß jede dieser individuellen

Erfahrungen in der vereinfachten Theologie ihren befriedigenden Ausdruck und ihre volle Bestätigung finden werde. Und wenn dieses Vertrauen enttäuscht wird, dann hat man nichts mehr zu sagen. Wenn die Erfahrung diese Prüfung nicht besteht, so schließt man daraus, daß es eben überhaupt keine religiöse Erfahrung sei.

Der Modernist, der durch diese Methode der allmählichen Vereinfachung des Dogmas nicht irregeführt worden ist, der sich noch im 20. Jahrhundert der gesamten Masse der Dogmatik gegenübersieht und hört, wie sie beansprucht, mit der Offenbarung identisch zu sein, der ist besser vorbereitet als der liberale Protestant, wenn es gilt, das wahre Verhältnis zwischen Offenbarung und Dogma zu bestimmen. Gerade die absurden Konsequenzen, zu denen die rein logische Entwickelung der Identifizierung zwischen Dogma und Offenbarung geführt hat, nötigen ihn zu einer viel strengeren Prüfung des religiösen Erlebnisses. Und das Ergebnis dieser Prüfung besteht darin, daß er die Offenbarung, die unmittelbare Erschließung der erneuernden Kraft Gottes am Menschen, in den Menschen selbst hineinverlegt, in seine innere geistige Erfahrung, die in unbestimmten Formen über die ganze Menschheit verbreitet ist und erst in besonders begabten Individuen sich selbst in besonderer Weise und in stärkerem Maße erfaßt. Diese Kraft des Menschen, rings um sich das Leben mit der Sehnsucht nach dem Guten, nach dem Besten zu entzünden, ist ein Zeugnis für die unmittelbare Wirksamkeit Gottes, sie ist selbst eine göttliche Offenbarung. Offenbarung ist nur möglich durch die ganze menschliche Persönlichkeit an eine ganze menschliche Persönlichkeit. Es bedarf einer Persönlichkeit, die die Berührung Gottes im ganzen Bereich ihrer geistigen Fähigkeiten und Tätigkeiten gespürt hat, um sie in anderen zu entzünden. Der Geist ist das göttliche Feuer, das den Brennstoff ergreift, der auf dem Herde des menschlichen Lebens liegt, und wenn es ihn überhaupt ergreift, so muß es die ganze Masse entzünden. Diese Kraft des Geistes, die von Leben zu Leben überspringt kraft ihrer eigenen Beschaffenheit und nicht bedingt durch irgend eine, auch nicht durch die primitivste intellektuelle Ausdrucksform, sie ist die ursprüngliche und unmittelbare göttliche Offenbarung.

Aber es war natürlich notwendig, daß diese Offenbarung sich weiter vermitteln mußte durch intellektuelle Symbole. Die Menschen begnügen sich nicht mit der zündenden Kraft des Beispiels, mit dem Magnetismus, der das geheimnisvolle Leben von einem zum andern überleitet. Sie wollen auch die unübertragbarsten Geheimnisse durch das Vehikel der Sprache übertragen. Der früheste und primitivste Versuch, dies zu tun durch Symbole, die aus der Welt der Sinne und ihrer Verhältnisse untereinander genommen sind, wird andern die Fülle ihres geistigen

Geheimnisses am wirkungsvollsten übermitteln. Auf diesen primitiven Ausdruck der geistigen Erfahrung kann man auch den Namen „Offenbarung" noch rechtmäßig anwenden, freilich immer mit der Einschränkung, daß nur eine inadäquate Übersetzung der unmittelbaren Offenbarung vorliegt, die in der individuellen Seele und für sie allein gegeben wird. Diese mittelbare Offenbarung nun, die allein von Mensch zu Mensch weitergegeben werden kann, ist die Norm für die weitere Entwicklung der Religion. Die Menschen empfinden und deuten die auf sie gerichtete und in ihnen geschehende göttliche Tätigkeit nach dem Schema des Symbols, das ursprünglich für die religiösen Erfahrungen der Vergangenheit geprägt worden ist. So haben wir hier Wirkung und Gegenwirkung: überlieferte Symbole helfen dazu, daß das Verständnis der göttlichen Wirkung in der Seele in bestimmten konkreten Formen erfaßt und ausgesprochen wird und das so bestimmte und vertiefte Verständnis fordert seinerseits wieder umfassendere und adäquatere Symbole. So können wir von einer wirklichen Steigerung der Offenbarung sprechen, die der Steigerung der menschlichen Geistestätigkeit auf andern Gebieten entspricht und selbst von ihr beeinflußt ist. Die Bibel ist das oberste und das normative Beispiel dieser Steigerung, denn sie zeigt die Linie, auf der die bisher fruchtbarste und folgenreichste religiöse Entwicklung verlaufen ist. Sie gibt **die** Offenbarung Gottes, weil sie von dieser fruchtbarsten Entwicklung der menschlichen Gotteserkenntnis Zeugnis gibt. Sie gibt gleichzeitig Zeugnis von der innerlich religiösen Steigerung im Menschen wie von der Macht der Überlieferung, diese Steigerung zu begünstigen. Sie ist deshalb die tatsächlich normative Offenbarung für die Menschheit; der Grund dafür liegt aber in erster Linie in dem Geist, den ihre Symbole umschließen, erst in zweiter Linie in der Kraft, die diese Symbole besitzen, den unmittelbar gottgegebenen Geist zu erwecken. Und die notwendige Fortsetzung der Offenbarung in der Bibel ist die in der Kirche, in dem Leben des Gesamtkörpers der Gläubigen, d. h. aller derjenigen, die sich freiwillig der Wirkung des Geistes hingeben, wie sie durch die immer wachsende lebendige Überlieferung vermittelt ist. Denn die wirkliche Kirche ist nichts anderes als das Leben der Gläubigen, das in jedem Einzelnen sich von Gott ableitet und doch gleichzeitig zwischen allen diesen Einzelnen in lebhaftester Wirkung und Gegenwirkung verläuft.

Das Ergebnis dieser Analyse des religiösen Erlebnisses ist für den Modernisten das, daß er nun die vollständige Offenbarung Gottes nur im weitesten Umkreis der religiösen Menschheit erblicken kann, in der lebendigen Überlieferung des ganzen Menschengeschlechts, in der nichts verloren geht, was von bleibendem Werte ist. Wenn etwas aus dieser Überlieferung verschwindet, so liegt der Grund dafür nur darin, daß

es überlebt ist und dem religiösen Leben nicht mehr zu dienen vermag. Wir brauchen kein Stück dieser Überlieferung deshalb aufzugeben, weil ein bloßes Verstandesurteil ausspricht, daß es falsch oder ungenügend sei, ja wir können das gar nicht. Die Chemie des Lebens allein kann darüber entscheiden, was das Leben absorbieren kann und was es ausscheiden muß, was zu seinem weiteren Wachstum dienlich ist und was endgültig schädlich geworden ist. Das Christentum ist deshalb lebendig geblieben, weil die Menschen in dem Geiste Christi die höchste Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses gefunden haben. Und wenn wir von dem Weiterbestehen des Christentums überzeugt sind, so liegt der Grund darin, daß wir glauben, der Mensch kann nicht über den Geist Christi hinauswachsen, weil dieser der höchste Ausdruck des göttlichen Geistes ist, soweit er im Menschen wirksam sein kann. Zur vollen Entwicklung des Christentums aber und zur Ermöglichung der vollen Wirksamkeit des Geistes Christi ist es nötig, daß die ganze Menschheit sich dem christlichen Leben anschließt. Gott kann zwar durch einige Auserwählte auf andere wirken, aber er kann auf die Dauer nicht mit einigen Auserwählten zufrieden sein. Wenn die Religion ihre größte Wirksamkeit entfalten soll, so muß sie das ganze Gebiet der menschlichen Kräfte und Verschiedenheiten als Feld ihrer Betätigung haben. Der Siegesruf des Christentums heißt Demokratie. Innerhalb dieser Demokratie können, ja müssen alle Stufen der geistigen Kräfte sich betätigen, die Gott selbst in das Menschengeschlecht eingesenkt hat, um damit in ihm seine Ziele zu verwirklichen. Nur müssen wir sicher sein, daß es nur solche Kräfte sind, die auch wirklich von Gott stammen und seinen Zwecken dienen: nur dann sind wir sicher, daß die Ordnungen der Kirche auch wirklich heilige Ordnungen sind. Das Leben der Kirche muß seine Freiheit in Gott finden. Es muß sich freiwillig der Leitung des göttlichen Geistes hingeben, wie er in Christus geoffenbart ist in all dem, was Christus für die Steigerung des religiösen Empfindens der Menschheit schon geworden ist und noch künftig sein wird. Und wenn sie alles aufnehmen will, was der Geist sie lehren kann, so muß sie den ganzen Bereich der menschlichen Tätigkeiten umfassen und ihre endliche Vollendung darin erblicken, daß die ganze Welt sich freiwillig dem Willen Gottes unterwirft und ihn vollzieht. Nur so gelangt die Kirche zur höchsten Einheit, zu der Einheit, die allein des Strebens wert ist.

III.

Dies ist nun also das religiöse Ideal, das den Modernismus inspiriert hat. Entstanden mitten in der überlieferten Kirche zeigt es ihm das Ideal des allein echten und alle menschlichen Geistesbedürfnisse befriedigenden Katholizismus. Aber der Modernismus weiß wohl, daß kein

einziges Stück der christlichen Erfahrung unberücksichtigt bleiben darf, wenn das Ideal irgendwie erfüllt werden soll, denn oft kann das kleinste Stück dieser Erfahrung das allerintensivste und deshalb für das Ganze das allernotwendigste sein. Ebenso weiß er, daß die in der Geschichte anscheinend notwendig gewordenen Trennungen und Ausschließungen doch willkürlicher Natur waren, daß sie nicht aus dem wirklichen Bedürfnis der religiösen Entwicklung hervorgingen, sondern aus einem falschen Verständnis ihrer Entwicklung. Weiter ist ihm bekannt, daß kleinlicher Sektengeist die intensiveren Formen des Glaubens, die er vielleicht für den Augenblick hervorgebracht hat, auf die Dauer alles menschlichen Inhalts entkleidet, während auf der andern Seite in den größeren Kirchen der zerteilten Christenheit, die ihre eigene Teileinheit wesentlich durch äußere und juristische Mittel aufrecht zu erhalten suchten, der Glaube allmählich zu einer unfruchtbaren Annahme vorgeschriebener Bekenntnisse herabsinkt. Auf der einen Seite hat also der Glaube Schaden gelitten, weil er auf einen zu engen Bereich menschlichen Interesses eingeschränkt war, auf der andern Seite, weil er überhaupt aufhörte, wirklicher Glaube zu sein und mit bloßem korrekten Fürwahrhalten identifiziert wurde. Der protestantische Pietismus und die katholische Orthodoxie haben gleichmäßig der Religion die Berührung mit der Fülle des Lebens und jene Durchdringung des Lebens mit dem Glauben versagt, die für jeden echten Katholizismus Lebensbedingung ist, was ja schon in der Bedeutung seines Namens enthalten ist. Nur wo man die Religion als den höchsten Ausdruck des Lebens ansah und hinter dem Entwicklungsprozeß der Menschheit eine erlösende Leitung und Macht erkannte, nur dort konnte die Einheit ein wirklich religiöses Ideal werden. Nur wo man eins war in dem unablässigen Suchen nach Gott, nach der ewigen Macht, die auf Gerechtigkeit hinarbeitet, nur da konnte das Leben der Menschheit sich bis zu der Höhe der Vollendung erheben, die ihm bestimmt ist.

Und wenn der Modernist erkannt hat, wie notwendig dieser Zusammenhang der Religion mit dem Leben und seiner Fülle ist, so vergißt er dabei nicht, was das für unsere Zeit noch besonders bedeutet. Er weiß wohl, daß wir in einer revolutionären Epoche leben, daß altes Denken, welches überall das **Statische** aussucht, heute dem Versuche Platz macht, den Gedanken selbst als **dynamisch** zu ergründen und ihn in die engste Berührung und Übereinstimmung mit dem immer wechselnden Leben zu bringen; er weiß, daß die Geschichte heute nicht mehr eine Sammlung von Geschichten für Kinder ist, sondern der wissenschaftliche Versuch, das Leben der Vergangenheit in allen lebendigen Zusammenhängen seiner konkreten Bewegungen zu erfassen, und er weiß weiter, daß die Menschheit heute in eine neue Epoche voll

beinahe apokalyptischer Hoffnungen eingetreten ist. In dem Leben, das sich in diesen veränderten Formen erschloß, sucht der Modernist nach neuen Zeugnissen und Fortschritten der Religion. Und auch hier war es wohl grade die Hoffnungslosigkeit der religiösen Verhältnisse, in denen er leben und kämpfen mußte, die ihm zu einem richtigeren Verständnis des religiösen Problems überhaupt verhalfen. Denn der protestantische Pietismus hatte doch nicht ganz mit dem Leben gebrochen: er hatte noch so viel vom Leben an sich gezogen, als er beherrschen konnte und sich damit das Recht erworben, wenigstens ein begrenztes Gebiet lebendiger Interessen noch sein eigen zu nennen. Die katholische Orthodoxie dagegen hatte offen dem Weltleben als Ganzem den Krieg erklärt und sich dadurch alle Lebensinteressen der großen Völker entfremdet, über die sie dem Namen nach herrschte. Der liberale Protestantismus kann immer noch mit der modernen Welt verhandeln, denn er hat eine Anzahl der in ihr umlaufenden Ideen in sich aufgenommen. Wenn der katholische Modernist aber sich erst einmal von dem geistigen Bankerott des offiziellen kirchlichen Systems überzeugt hatte, so sah er sich genötigt, im Schweiße seiner Seele in die Minen des Alltagslebens hinunterzusteigen, um die geistigen Schätze heraufzuholen, die in all seinen noch unerschlossenen Gängen begraben lagen. Wie es sich aber auch mit den Ursachen dieser Erscheinung verhalten möge, sie selbst, glaube ich, bleibt bestehen: daß nämlich die uneingeschränkteste Herübernahme der modernen Welt mit all ihren Hoffnungen und Bewegungen, als des Schauplatzes und Werkzeugs einer neuen Offenbarung von Gottes Forderungen und Zielen, den besonderen Ruhm des Modernismus bildet.

Lassen Sie mich zum Schlusse noch ausführen, daß der Modernismus niemals ein Programm zur Wiedervereinigung der Kirchen gewesen ist und es heute noch nicht ist. Einer seiner hervorragendsten Führer hat gesagt: „Die Wiedervereinigung der Kirchen, wie sie eine Menge von Menschen versteht und ersehnt, wäre vielleicht das größte Unglück, das der Religion im allgemeinen und dem Christentum im besonderen zustoßen könnte. Es würde nichts anderes bedeuten als die Bildung einer ungeheuren Sekte, die gegen die ganze übrige Welt zusammenhielte und fünf Siebentel von allem religiösen Leben der Menschheit von sich ausschlösse und verdammte.“ Dieses Urteil unterschreibe ich vollkommen. Die Vereinigung von Sekten, auch wenn sie möglich wäre, würde sich nur darstellen als die Bildung einer größeren und gefährlicheren Sekte. Es wäre die Verstärkung, nicht die Aufhebung des Sektengeistes. Zum Glück ist gar keine Aussicht dazu vorhanden. Es käme doch nur ein heuchlerischer Kompromiß dabei zu Stande, bei dem jede der beiden Parteien die Bedingungen diktieren wollte, und die unvermeidliche

und baldige Enttäuschung würde mit der ganzen Sache schleunigst wieder aufräumen. Der Modernismus ist der geschworene Feind aller solcher Kompromisse, denn er ist der geschworene Feind des Sektengeistes, der dabei nur eine Gelegenheit bekäme, noch stärker zu werden, als er schon ist. Der Modernismus will keineswegs eine künstliche kirchliche Einheit herbeiführen, sondern er will die natürliche Einheit finden, die die universale Wirksamkeit des göttlichen Geistes bereits geschaffen hat. Er erblickt hinter den verschiedenen kirchlichen Systemen der verschiedenen Religionsgesellschaften das Wirken eines gemeinsamen religiösen Geistes. Er spürt durch die unendliche Verschiedenheit der theologischen Spekulationen und Dogmen hindurch das Ringen des allen gemeinsamen religiösen Lebens nach Ausdruck. Er weiß wohl, daß der Geist einen Leib braucht, aber er weiß auch, daß kein Leib gesund und für die Zwecke des Geistes brauchbar sein kann, wenn er nicht aus der freien Tätigkeit des Geistes heraus wächst. Das kirchliche oder theologische System, das auf seine Identität mit dem ganzen religiösen Leben der Christenheit pocht, das den Anspruch erhebt, für dieses Leben das einzig mögliche und unbedingt notwendige Mittel zu sein, das kann das Leben nur lähmen, das es zu beschützen und zu erhalten vorgibt. Mehr noch: die Institution oder die Theologie, die solche Ansprüche erhebt, lähmt sich selbst. Beide existieren als Mittel zu bestimmten Zwecken: die eine ist dazu da, das religiöse Leben sich selbst zu deuten, die andere soll die Lebenskraft der Religion möglichst wirksam über die Menschen verteilen. Um das zu leisten, müssen sie sowohl mit der Religion, ihrer gemeinsamen Quelle, so lebendig als möglich verbunden bleiben als auch sich für all die verschiedenen Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens ein lebendiges Verständnis bewahren, um ihnen das Geistige zu vermitteln. Sie müssen eben so viel Verschiedenheit in der Art zeigen, wie sie dem Geiste dienen, als sie eins sind in dem Geist, dem sie dienen. Und sie müssen in dieser Verschiedenheit ihrer Dienste die unabänderliche Forderung des Einen Lebens erkennen, das sie erfüllt. Diesen Grundsatz muß der Modernismus vor allen anderen zur Geltung bringen, als das Geheimnis einer gesunden Entwicklung des religiösen Lebens. Er geht gar nicht absichtlich auf die Schaffung religiöser Einheit aus. Er weiß, daß die Religion in Wirklichkeit überall nur Eine ist und daß sie eins ist mit der Einheit des menschlichen Lebens, deren höchsten Ausdruck und deren oberstes Gebot sie darstellt. Er weiß auch, daß je aktiver und lebendiger dieses Eine religiöse Leben ist, desto intensiver der Kampf der theologischen Meinungen sich gestalten wird, daß aber zu gleicher Zeit die Aussicht steigt, eine allgemeine und fruchtbare Anschauung der religiösen Wahrheit zu finden. Er weiß weiter, daß die kirchlichen Ordnungen immer verschiedenere Formen annehmen

werden, daß sie aber eben durch diese Verschiedenheit eine um so größere Fähigkeit erlangen, das religiöse Leben zugleich auszubreiten und zu vertiefen. Der Modernismus ist nicht sowohl ein Programm als ein Ideal: er will jedenfalls nur soweit ein Programm sein, als er ein erschautes Ideal ist. Er sieht, daß das Leben selbst das gerade Gegenteil des Sektenwesens ist, und wenn das Sektenwesen in der Vergangenheit irgend einen Wert besessen hat, so kann es nur der sein, daß es die Verschiedenheiten hervorgebracht hat, die in einer aufgezwungenen und künstlichen äußeren Einheit sich nicht hätten bilden können. Von jetzt an aber kann das Sektenwesen nichts anderes mehr bedeuten, als die alles Leben lähmende Einbildung, daß das religiöse Leben und die religiöse Wahrheit irgendwo in fertiger und endgültiger Form existieren und daß diese oder jene religiöse Gesellschaft sie ausschließlich im Besitz hat. Um diese Seifenblase zum Platzen zu bringen, bedarf es des Appells an das religiöse Leben selbst, an die unzerstörbare und unvergängliche Einheit, die aus sich selbst heraus bestimmt, welches Maß von Verschiedenheit sie für ihr gedeihliches Wachstum braucht. Wenn die Freiheit des Geistes anerkannt und in Ehren gehalten wird, dann bindet sie sich an ihre eigenen notwendigen Gesetze, dann setzt sie sich selbst die Schranken, die es ihr ermöglichen, frei zu bleiben.

Die Ziele und die gegenwärtige Lage des deutschen Modernismus.

Von Dr. *Philipp Funk,* Herausgeber des „Neuen Jahrhunderts“ Stettin (jetzt München).

Während man in eben diesen Tagen dem Modernismus in Frankreich das Sterbeglöckchen läutet (vgl. das Referat von Gaston Riou in „La Revue“ vom 15. Juli d. J. „Le bilan du Modernisme“) und ein schadenfreudiges Echo davon durch die ultramontane Presse Deutschlands geht, hat die modernistische Bewegung unter den deutschen Katholiken die Ehre, sich den Teilnehmern des Weltkongresses als durchaus lebendig und sehr lebensfreudig vorzustellen. Ich weiß nicht, ob jene Stimmen für Frankreich recht haben; jedenfalls steht soviel fest, daß uns die Leichenrede Gaston Rious nicht gelten kann, denn wir stehen mitten in einem hoffnungsvollen Aufschwung.

Zwar sucht auch uns die Presse des reaktionären Lagers totzuschweigen; selbst die kirchlichen Behörden suchen darin ihr Heil: noch immer ist Schnitzer nicht exkommuniziert; ebensowenig Hugo Koch. Der apostolische Nuntius in Bayern versucht es mit der Vogelstraußpolitik. Vergangenes Frühjahr versicherte er dem Prinzregenten von Bayern, daß der Modernismus in Deutschland tot sei: Schnitzer und Engert hätten sich vergebens geopfert. Wenige Tage darauf trat Schnitzer in den Spalten der von mir herausgegebenen Wochenschrift mit seiner kritischen Studie über die Stiftung des Papsttums hervor, die in Buchform jetzt bald in der dritten Auflage in die Welt gehen kann. Und Schlag auf Schlag folgten dann weitere Kundgebungen: Hugo Kochs mutvolle Schrift über die Stellung Cyprians zum römischen Primat, und jetzt vor zehn Tagen Otto Sickenbergers zündender Protest an den Erzbischof von München-Freising in Sachen des Zölibates. Aber auch abgesehen von diesen markanten Tatsachen ist es offenkundig, daß unsere Bewegung im frischen Zuge ist. In wenigen Monaten ist unsere Zeitschrift an Abonnentenzahl erstaunlich gewachsen; die Zeichnungen

für unsern Propagandafonds, die vor drei Wochen eröffnet wurden, fließen reichlich und auf meinem Redaktionstisch häufen sich die Korrespondenzen aus allen Gauen der deutschen Zunge.

Aber damit der Eindruck vermieden wird, als seien wir Optimisten, die ein Strohfeuerchen für einen Weltbrand halten, will ich beweisen, daß wir nüchtern genug sind, um unsere tatsächliche Lage richtig zu beurteilen, und will Ihnen sagen, daß wir noch gar wenig an umfassender Propaganda oder an systematischer Agitation tun konnten. Wir hatten keinen Pfennig Geld. Unser Blatt konnte weder Redakteur noch Mitarbeiter honorieren. Noch heute führe ich die Schriftleitung unentgeltlich im Nebenamt*) und Dr. Engert machte es auch ein Jahr lang so. Unsere Mitarbeiter bekamen nie einen Pfennig. Aber liegt nicht gerade in diesen Tatsachen der Beweis, daß unsere Bewegung tiefe Wurzeln hat. Zeigen Sie mir eine deutsche Wochenschrift ohne einen festen Fonds, ohne bezahlte Mitarbeiter, die jeden Sonntag ihre Spalten so gut gefüllt hat. Ich kann wohl sagen: unser Herzblut steckt in dieser Zeitschrift und unsere ganze Seele in der Bewegung. Wir sind bereit, unser letztes Kapital an Nervenkraft, Geld und Geist zu opfern, um der Freiheit eine Gasse zu bahnen.

Wie sollten wir auch anders! In den Gütern, um die wir streiten, liegt die ganze Lebensmöglichkeit unserer Seelen. Es ist ein Verzweiflungskampf. Zu ihm treiben uns zwei Bedürfnisse: nach **wissenschaftlicher Forschung** und **religiöser Reform.**

Es ist vielleicht nicht bloßer Zufall, daß die Mehrzahl unserer führenden Köpfe Süddeutsche, Schwaben und Franken sind. Sowohl die wissenschaftliche und philosophische Kritik, als die mystische Tiefe und die Intensivität religiöser Lebensrichtung sind süddeutsches Erbgut. In der **Kritik** sind wir Tübinger z. B. einfach erblich belastet, von katholischer wie protestantischer Seite her. Das wissenschaftliche Denken ist unsern harten Schwabenschädeln zum Prinzip unseres geistigen Lebens geworden: wir sind Wahrheitssucher ohne Kompromisse und dickköpfig genug, um auch ein Martyrium zu wagen. Und dankbar bekennen wir hier in Berlin, auf diesem Kongreß, der so eingehend die segensvollen Früchte protestantischer Wissenschaft erörtert hat, daß wir auch in der Schule der protestantischen Theologie gelernt haben. An der Fackel ihrer Forschung haben wir die Lampen angezündet, die uns leuchteten in mancher langen Nacht des Suchens nach der Wahrheit.

Soviel sei über die modernistische **Kritik** gesagt, die insofern das Charakteristischste an der Bewegung ist, als sie uns über die Halbheiten

*) Unterdessen ist seit 1. Oktober die hauptamtliche Redaktion eingerichtet und nach München verlegt worden.

des Reformkatholizismus hinaushalf, mit dem wir unser zweites Ideal teilen, das der **religiösen Reform.**

Franz Xaver Kraus gab die Parole aus: religiöser Katholizismus statt des politischen. Diesen Kampfesruf hat unser Blatt in seiner früheren Daseinsform, als „Freie deutsche Blätter" und „Zwanzigstes Jahrhundert" unermüdlich in das katholische Deutschland hinausgetragen. Leider ohne den Erfolg, den man erhoffte. Der deutsche Katholizismus blieb Ultramontanismus und verwirrt jetzt immer noch unsere politischen und kulturellen Verhältnisse. Indes, wäre es Männern wie Kraus, Klasen, Josef Müller gelungen, das politische Element auszuschalten, so hätten sie wohl nur soviel erreicht, daß der deutsche Katholizismus ohne Verletzung irgend eines Dogmas und ohne wesentliche Beeinträchtigung der römischen Zentralgewalt sich auf sein religiöses Gebiet beschränkt hätte. Weil es aber nicht gelang und andererseits doch das Bedürfnis nach Erlösung vom politischen Katholizismus lebendig blieb, mußte die Logik des natürlichen Geschehens zunächst ohne unser Wollen und Wissen dahin führen, wo die jetzige Bewegung steht: zur Ablehnung des römischen Absolutismus, der alle früheren Anläufe zur Reform vereitelte. Eben das Scheitern des Reformkatholizismus brachte die Bewegung auf die schiefe Ebene der Sezession. Das ist aber kein Übel. Nun gilt doch wieder Konsequenz und Ehrlichkeit: Kraus hatte sich äußerlich, mit inneren Vorbehalten gefügt; Schell hatte sich nur formell, nicht innerlich unterworfen; Josef Müller balancierte fortwährend zwischen Gehorsam und Auflehnung. Etwas von dem Januskopf, der am romanischen Modernismus vor seiner endgültigen Verurteilung mit Recht zu rügen war, hatte auch der deutsche Reformkatholizismus. Das ist nun vorüber: wir schreiben unser Ideal auf unsere Fahne und präsentieren es Welt und Kirche; verurteilt die Kirche uns, gut! Wir wissen, warum wir unsere Fahne erhoben haben. Das Urteil der Kirche ändert daran nichts. Unser Gewissen geht uns über das kirchliche Urteil, während Kraus und Schell noch das kirchliche Urteil über das Zeugnis ihres Gewissens stellten. Die kirchliche Gemeinschaft ist ohne Zweifel etwas Wertvolles; sie ist der Wärmeherd des religiösen Lebens: isolierte Religion ist in Gefahr, zu erlöschen, mindestens in Gefahr, für andere nicht mehr das zu sein, was sie sein sollte, ein zündendes Feuer. Aber wenn der Fall eintritt, daß die kirchliche Gemeinschaft, statt die religiöse Flamme anzufachen, dieselbe zu dämpfen und zu löschen droht, dann muß man die Religion retten auf Kosten der Kirche.

Taktisch verfolgen wir den Grundsatz: nicht selbst austreten, kein Schisma von uns aus! Vielleicht darf ich das Bild einer Aktiengesellschaft gebrauchen. Es kann für die Richtung einer solchen oft von Wert sein, daß die opponierenden Aktionäre nicht aussterben. Über-

stimmt man sie auch, man hört sie doch und scheut sie bis zu einem gewissen Grad. Opposition steckt an, und so wecken auch wir fortwährend die Opposition innerhalb der Kirche, solange wir noch zu ihrer juristischen Gemeinschaft gehören. Aber auf keinen Fall wollen wir um den Preis unseres sittlichen Charakters und unseres religiösen Ideals bei Rom bleiben. Das sagen wir nicht aus Pietätlosigkeit oder gar aus Haß gegen Rom, sondern weil wir aus der Geschichte des Reformkatholizismus und des romanischen Modernismus gelernt haben, daß man nicht den Gehorsam als Prinzip des sittlichen und religiösen Strebens aufstellen oder anerkennen darf. Will man um jeden Preis gehorsam, um jeden Preis bei Rom bleiben, dann muß man mit dem irreformabeln Rom über die Leichen aller Reformideale und schließlich über die Leichen der eigenen Männlichkeit, Ehrlichkeit und sittlichen Konsequenz wegschreiten.

Hier ist die Stelle, von einer Bewegung im gegenwärtigen katholischen Deutschland zu sprechen, die mit der unsrigen verwandt ist, uns aber beharrlich als radikal und unkatholisch verleugnet: Ich möchte diese Bewegung nennen — den **Kulturkatholizismus.** Verständlicher wird es Ihnen sicher, wenn ich diesen Kulturkatholizismus in seinen zwei typischen Verkörperungen vorführe: in „Köln“ und „Hochland“. „Köln“, d. h. die „Kölnische Volkszeitung“ und das von ihr vertretene Ideal in Politik, Sozialpolitik und geistig-sittlicher Kulturarbeit, mit „Köln“ noch „München-Gladbach“, näherhin die sozialpolitische Schule der dortigen Zentrale des katholischen Volksvereins und ihre Hauptredner Brauns, Giesberts, Sonnenschein, und dann „Hochland“, die vorzüglich geleitete Monatsschrift Karl Muths.

Diese zwei Richtungen gedachten ihre Ideale, d. h. ihren Modernismus durch die Schlagbäume der römischen Zensur durchzuschmuggeln, wenn sie ihn nicht pur theologisch und religiös ließen, sondern in die deckenden Formen von Sozialpolitik, Kunst und Literatur brächten. Sie versichern hoch und teuer, sie seien keine Modernisten, da es ihnen nicht einfalle, ein Dogma anzurühren. Sie merkten nicht, daß es hierauf nicht mehr ankommt: der Geist ist es, der gefährlich macht. „Köln“ und „Hochland“ durchbrechen den Geist des Konfessionalismus. Statt der konfessionellen Schablone fordern sie als Maßstab die religiöse Macht der **Persönlichkeit.** Das religiöse Erleben soll die Quelle alles Kulturschaffens sein (vgl. Muths Schrift: „Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis“ Kempten 1909). Dabei werden offenkundig z. B. in den trefflichen Romanen „Hochlands“, die religiösen **Formen,** die Einzelgegenstände von Kult und Dogma durchaus als menschlich-psychologisch, als zeitgeschichtlich-relativ aufgefaßt. Es wird von kirchlicher Seite gegen die Hochlandromane von Fogazzaro, Handel-Mazzetti,

Nanny Lamprecht u. a. der Vorwurf erhoben, daß in ihnen auch die Gefühle und Überzeugungen von Lutheranern, Reformierten und Atheisten ebenso wahr und psychologisch-liebevoll dargestellt werden, wie die von Katholiken, ja sogar daß einzelne Priestergestalten realistisch oder humoristisch charakterisiert werden (vgl. Muths Klagen hierüber S. 117).

Man sieht: der Abgrund ist unüberbrückbar. Muth hat mit Recht in der künstlerischen Assimilations- und Produktionsfähigkeit der deutschen Katholiken den Gradmesser ihrer seelischen und religiösen Kultur gesehen. Da hätten ihm aber die Augen aufgehen sollen und er hätte es von vornherein als vergebliche Liebesmühe betrachten müssen, bei solchem Material noch den Versuch zu wagen, durch Weckung der künstlerischen Persönlichkeit allmählich auch die geistige und religiöse Gesamtpersönlichkeit zu heben. Die Kirche hat das Verständnis für die Persönlichkeit seit der Gegenreformation Schritt für Schritt verloren.

Wir teilen „Hochlands“ Bestes, den Glauben an die Persönlichkeit. Wir suchen als Ein und Alles persönliche Religion, oder was dasselbe ist, den Geist genialer Mystik, den Geist der alten katholischen Glaubensinnigkeit, Gebetstiefe, inbrünstigen Hingabe an das Ideal, der das köstliche Erbe der katholischen Tradition bildet und verkörpert ist in einer endlosen Reihe von Heiligengestalten. Den **Katholizismus der Heiligen** wollen wir wieder lebendig machen. Hierin erblicken wir das Wesen des Katholizismus, in der ererbten Schule des religiösen Geistes, in der Erziehung zu persönlicher und intensiver Religion. —

Doch nun muß ich, um zum Schluß zu eilen, einhalten und Sie mit einem jähen Ruck herabreißen aus den Höhen idealer Ziele auf den nüchternen Boden konkreter Arbeit.

Was wollen wir denn unternehmen, um diese Ziele zu verwirklichen? In aller Kürze nur einige Andeutungen: Wir richten uns also in der Kirche zu einem Notaufenthalt ein und vollbringen unsere langsame, gedulderfordernde Weckarbeit in dem ausgeführten doppelten Sinn, dem kritischen und dem positiv-religiösen. Mittels der Kritik wollen wir falsche Autoritäten und verkehrte Ideale zerstören; die positive Arbeit gilt dem Graben nach dem Kern persönlicher Religion. Wir vollbringen diese Arbeiten zunächst in unserer Zeitschrift. Um diese systematisch auszubauen, eine Redaktion im Hauptamt und eine Zentralstelle der ganzen Bewegung (Generalsekretariat) zu schaffen, brauchen wir einen festen Fonds. Diesen suchen wir durch den Verein zu gewinnen, den wir Oktober gründen werden, und durch eine Sammlung, die schon seit einigen Wochen eröffnet ist (Zahlstelle: Deutsche Bank in Augsburg). Wenn unser Fonds wächst, gehen wir auch an Flugschriften für das Volk und populär-wissenschaftliche Abhandlungen für Gebildete, auch

an Vorträge und Wanderreden. Nötig ist weiterhin eine Korrespondenz zur einheitlichen Bedienung der Presse in kirchenpolitischen Fragen. Wünschenswert ist endlich ein Priesterunterstützungsfonds und schließlich ein Haus in München, dem natürlichen Sitz der Bewegung, als Zentralstätte aller Arbeiten, das zunächst Geschäftsmittelpunkt, dann ein Asyl für geopferte Geistliche und ein Treffpunkt aller Gesinnungsverwandten wäre, ein Montsalvatsch, auf dem der heilige Gral persönlicher Religion bewahrt und verehrt würde durch die **„Ritter des Geistes“**, von denen Fogazzaro geträumt hat.

ORTHODOXE UND FREIGERICHTETE PROTESTANTEN.

Vorträge von Lasson und Emde.

Der religiöse Fortschritt im Christentum als der Religion der Freiheit.

Von Prof. D. Dr. *Lasson*, Berlin, Universität.

Das Christentum ist in die geschichtliche Welt eingetreten als die Religion der Freiheit: der Freiheit von Wahn und Irrtum, der Freiheit vom Gesetz, der Freiheit von äußerem Zwang. Von Anfang an wird in den heiligen Schriften des Christentums der größte Wert gelegt auf den Begriff der Freiheit als intellektueller, ethischer, sozialer Freiheit. Das Christentum ist die Religion des Geistes. „Denn der Herr ist der Geist. Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit." Es ist der christlichen Gemeinde wie dem einzelnen Christen von Anfang an das Ziel gesetzt, in der Freiheit zu bestehen, zu der uns Christi befreiendes Wort und befreiende Tat bestimmt hat. Das Joch äußerlicher Satzungen, die Knechtschaft unter unzulänglichen Vorstellungen, der Zwang zu bestimmten Formen der Innerlichkeit ist durch die Erscheinung Christi, durch sein Leben und Sterben im Prinzip abgetan. Der Christ ist nicht mehr ein Knecht, sondern ein Kind Gottes, und wie das kühnste Wort lautet: die ganze Schöpfung nimmt an diesem neuen Wesen teil und ist bestimmt, von dem Dienste des vergänglichen Wesens frei zu werden und der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes entgegenzureifen.

Eben in dieser Grundbestimmung zur Freiheit ist der christlichen Religion das Prinzip der **Entwicklung** von vornherein eingeboren. Die christliche Freiheit ist nicht als fertige Mitgabe denkbar; sie muß als solche ergriffen und verwirklicht werden. Damit ist das Christentum die geschichtliche Religion vorzugsweise, und der Inhalt der Geschichte ist der, daß die Freiheit, zu der Christus die Menschheit befreit hat, immer klarer im Bewußtsein ergriffen, immer sicherer erkannt und in den Lehren, den Vorschriften, den Institutionen der christlichen Kirche immer vollkommener ausgeprägt wird. Was diesem Zuge zur Freiheit

entspricht, das wird man demnach in den Entwicklungen des christlichen Lebens als geschichtlichen Fortschritt zu bezeichnen haben; was dem Wachstum der Freiheit entgegensteht, das muß als geschichtliche Rückbildung, als Hemmung und Erkrankung angesehen werden.

Die christliche Kirche steht mitten in der Welt und ist umbraust von ihren Interessen. Sie liefert auf Grund des offenbarten Wortes, dem sie ihren Bestand verdankt, in Verbindung mit Wissenschaft und Kunst und den sonstigen Mächten der Gesittung, mit Technik, Industrie und Verkehr, dem vielbewegten Leben der Menschen und der steten Veränderung der menschlichen Verhältnisse die idealen Gesichtspunkte und lenkt die Tätigkeiten der Menschen auf die ewigen Ziele. Aber indem sie lenkt, wird sie selber von der geschichtlichen Veränderung mit ergriffen. Wie alle Gesittung fortschreitet, wie im großen Gange des geschichtlichen Werdens der menschliche Geist mehr und mehr zu sich selbst kommt, wie die Formen des äußeren menschlichen Daseins dem inneren Wesen des Geistes immer angemessener gestaltet werden, so wird von solcher Bewegung auch die Religion ergriffen und durch eine Reihe von Veränderungen hindurchgeführt, die dem einen Ziele entgegenstreben, das Wesen der Religion immer reiner auszuprägen. Es ist nichts als Täuschung, wenn man meint, die Religion nach Lehre, Brauch, Ethos, Verfassung in immer gleicher Form erhalten zu können. Wie die Sprache oder der Rechtszustand, die Wissenschaften oder die Künste, so ist auch die Religion in unaufhaltsamer Bewegung und eilt ihren Zielen zu, zu Zeiten schneller, zu anderen Zeiten langsamer, je nach der größeren oder geringeren Produktivität der Zeitalter. Die Veränderung braucht nicht innerhalb kürzerer Fristen bemerkbar zu werden; auch nach scheinbarer Stagnation tritt sie in längeren Zeiträumen, in säkularen Abwandlungen zutage. Und diese Abwandlungen bleiben nicht an der Oberfläche haften; sie greifen tief in das innerste Wesen der Religion ein. Unmöglich, sie aufzuhalten oder auszuschließen. Auch die Religion wie alles Menschliche steht in der Entwicklung.

Von **Entwicklung** spricht man da, wo das, was sich verändert, identisch bleibt und in aller Veränderung dasselbe einheitliche, sich selbst gleiche Wesen festhält. Dazu gehört, daß innere, dem Wesen selbst angehörige Kräfte diese Einheit und Selbigkeit des Wesens allen äußerlich einwirkenden Kräften und aller durch sie bewirkten Veränderung gegenüber aufrecht erhalten, und daß das, was im Laufe der Veränderung wird, von vornherein in dem Wesen selber angelegt, die Veränderung also die Verwirklichung solcher in dem Wesen ursprünglich gegebenen Anlage ist, Entfaltung eines Keimes, Erreichung eines durch die Natur des Wesens vorgezeichneten Zieles der Bewegung und Umgestaltung.

Solche Selbsterhaltung des Wesens in aller Veränderung, die Behauptung der bleibenden Form in dem Wechsel der Stoffe und ihrer Prozesse, die zweckvolle Betätigung zur Verwirklichung innerlich gesetzter Ziele **heißt Leben.** Nur wo Leben ist, ist Entwicklung, und nur was sich entwickelt, ist lebendig. Die Religion ist lebendig, darum kann sie nie zum Stillstand kommen; sie ist noch mehr: die Grundmacht für alles Menschliche; darum erhält die Entwicklung der Religion die Geschichte der Menschheit überhaupt im Gange. Die Religion ist die Form, in der alles Ideale für die Menschheit existiert; ein Sinken der Religion wäre der Untergang des Menschlichen im Menschen, das Erlöschen der Ideale, die vollkommene Verwüstung des Geistigen, um dem, was am Menschen das Tierähnliche und rein Sinnliche ist, in voller Ausgelassenheit den Raum ohne Schranken zu öffnen.

Die Religion ist nicht Sache des Einzelnen, sondern der Gesamtheit; sie beruht nicht in persönlichem Erfahren und Erleben und ist nicht abhängig von Ansichten und Meinungen; sie ist ganz und gar objektive Macht, Institution, idealer Lebensgrund und Lebensgehalt der Gemeinschaft, der wir angehören. Wir finden sie vor wie die Sprache oder den Staat, in dem wir leben, als Bedingung und Inhalt unseres geistigen Lebens. Es gibt ebensowenig eine Religionspsychologie, wie es eine Sprachpsychologie oder eine Staatspsychologie gibt. Nicht aus der Menschen Willkür oder Gutbefinden gehen diese objektiven Mächte hervor, sondern vielmehr diese idealen Potenzen gestalten die Innerlichkeit der Menschen und lenken sie in bestimmte vernünftige Bahnen. Das Psychologische ist das Gebiet der gesetzlosen Zufälligkeit und hat die Wirkung, zu vereinzeln und zu trennen; aller dauernde, echte Zusammenhang zwischen den Menschen beruht auf der **Vernunft.** In ihr wurzelt alles Allgemeingültige und Gesetzliche; die Vernunft ist auch in der Religion das, was die Menschen zur Einheit bindet und zusammenhält. Der vernünftige Gehalt der Religion befähigt sie zur Herrschaft in der religiösen Gemeinde. So hat sie unser aller Persönlichkeit und Innerlichkeit als der in der Gemeinde lebenden Mitglieder im tiefsten Grunde gebildet, und selbst wenn wir uns von der Religion trennen, so tun wir es mit den Kräften, die wir eben der Religion verdanken, über die wir meinen hinausgewachsen zu sein, und die sie großgezogen hat.

Religion ist nicht von Menschen gemacht; sie ist ebensowenig das Erzeugnis menschlicher Massen, wie das einzelner hervorragender Individuen: Religion ist **offenbart,** durch den Geist Gottes den Menschen gegeben und je nach der Empfänglichkeit der Menschen von diesen aufgenommen. Gott hat sich niemals und nirgends unbezeugt gelassen; diejenigen, die Gott unter den Menschen verkündigt haben, sind überall Offenbarungsträger gewesen, wenn auch in den verschiedensten Graden der Intensität

und Klarheit im Schauen wie im Ausdruck des Geschauten. Durch das gesamte religiöse Leben der Menschheit auf Erden in seiner unerschöpflichen Gestaltenfülle geht ein einheitlicher Zug von den niedersten Formen bis zur höchsten. Denn alle Religion steht in der Geschichte, und nicht bloß wie anderes auch, sondern als die eigentlich bildende Macht der Geschichte, und in steter Wechselwirkung empfängt sie von eben den idealen Kräften, die sie angebaut hat, immer neue Antriebe zu ihrer eigenen Durchbildung.

Der Mensch ist das letzte Ziel der Schöpfung, und die Geschichte der Menschheit bildet den letzten Zweck alles Daseins und Geschehens. Der Inhalt aller Geschichte aber ist die Befreiung des Geistes aus den Banden der Natürlichkeit, die Erhebung aus der Not der Sünde und der Angst der Schuld zur Versöhnung mit Gott, zum Heil und Frieden für die Menschheit als Ganzes und für den Einzelnen. Solche Befreiung vollzieht sich in dem großen Zusammenhange der Heilstaten Gottes. Der Mensch ist das geschichtliche Wesen schlechthin; denn was er hat, das hat er von den früheren Geschlechtern her überkommen. Alle Geschichte aber ist Heilsgeschichte. Dazu muß alles dienen, was ist und was geschieht. Dazu bewegen sich die Gestirne in ihren Bahnen, dazu hilft alle Ordnung in der Natur, dazu erneuen sich in regelmäßigem Gange die ewigen Gestalten. Die oberste Macht in diesem allumfassenden Zuge der Bewegung ist Gottes geoffenbartes Wort, das Gottes Heilswillen und Gottes geschichtliche Heilstaten in klarem Ausdruck den Menschen verkündigt hat. Und die Bewahrerin des Wortes ist die **Kirche.**

Es ist das größte Mißverständnis, wenn man die ewigen göttlichen Heilsgedanken und die einzelnen geschichtlichen Heilstaten dualistisch auseinanderreißt, als wären sie zweierlei und durch eine unausfüllbare Kluft von einander getrennt. Vielmehr das Ewige stellt sich gegenwärtig dar in der zeitlichen Erscheinung, und in der konkreten Gestalt geschichtlicher Art vollzieht sich der göttliche Heilsrat. An die Offenbarung Gottes im bestimmten Momente der Zeit durch Gottes auserwählte Rüstzeuge, an die Verkündigung dessen, was sie durch die Eingebung des göttlichen Geistes empfangen haben, knüpft sich alles Heil und aller Friede für die einzelne Menschenseele wie für die Menschheit. Das Werk der Erlösung vollzieht sich in der Geschichte als eine Reihe geschichtlicher Gottestaten, und in der Anschauung bestimmter zeitlicher Gestalten wird dem Menschen das Ewige zu freiem Besitze in der jedesmaligen zeitlichen Gegenwart zugänglich, die jenes Ewige wie im Abbilde wiederspiegelt. Denn dieses Ewige ist, indem es ein zeitliches Einmaliges ist, durch seinen idealen Gehalt zugleich ein überzeitliches Jedesmaliges, das sich stets

erneuert, um als das Alte, ewig Neue von jeder Menschenseele ergriffen zu werden.

Das ist die vollendete Gottesoffenbarung, wo Gott selbst persönlich in menschlicher Form in die Geschichte eintritt. Schon in den niedrigsten Formen des religiösen Lebens ist diese höchste Offenbarung in dunkler Ahnung vorhanden, wie kümmerlich sie auch in der Trübung durch sinnliche Bedürftigkeit und sinnlichen Wahn verhüllt bleibt. Das Aufsteigen der Religion zu höheren Formen vollzieht sich in der zunehmenden Klarheit im Erfassen der göttlichen Gegenwärtigkeit. Was darum Menschen von je angebetet haben: es war immer Christus, der in solcher Anbetung gemeint war. Der gegenwärtige Gott, der Heilige, der Herr über alle Natur ist, weil er Geist ist, ist der Gegenstand der Andacht auch noch in der dumpfsten Mißgestalt, in der man ihn zu schauen meint. Anbeten zu können in Ehrfurcht, Hingebung und Vertrauen, das ist der Adel des Geistes; denn indem er anbetet, fühlt er und weiß er sich dem göttlichen Geiste verwandt. Nicht die Abhängigkeit: die **Ebenbildlichkeit** ist die eigentliche bildende Kraft der Religion und der Inhalt aller Andacht.

Die einzige Bedeutung des Hellenenvolkes für die Entwicklung der Religion beruht darauf, daß den Denkern dieses Volkes die Erkenntnis Gottes als des Geistes aufgegangen ist. Aber der entscheidende Punkt in der Geschichte der Menschheit ist doch erst die Offenbarung, die dem Volke des Alten Bundes geworden ist. Denn hier zum erstenmal begegnet uns die Anschauung von dem Ratschluß Gottes zur Erlösung der Menschheit und zur Aufrichtung des Gottesreiches unter den Menschen; hier zuerst stehen alle Dinge in Natur und Menschenleben unter der allumfassenden göttlichen Leitung, die nur Gedanken des Friedens und Heiles über uns hat. Indem diesem Ratschluß alles dient und Gottes heiliger Wille alles zu diesem Ziele lenkt, ist dem Menschen damit die Aufgabe gestellt, heilig zu sein, wie Gott heilig ist, und sich dem göttlichen Heilszweck von ganzem Herzen und aus allem Vermögen als Werkzeug hinzugeben.

Auf dem Boden der Religion des Alten Bundes, wo die Idee des Reiches Gottes vorgebildet war, hat sich darum auch die höchste Offenbarung Gottes durch die Erscheinung Jesus des Christs vollzogen. Andererseits haben die Offenbarungsschriften die Bedeutung dieser Gotteserscheinung in den Begriffen der hellenischen Weisheit ausgesprochen und verkündet. Seitdem gibt es ein Christentum als die wahre Religion, die Religion von Gott, der, als die Zeit erfüllt war, Mensch ward und in Knechtsgestalt auf Erden wandelte, der unter das Gesetz getan war, um die, die unter dem Gesetz waren, zu erlösen, und gehorsam war, bis zum Tode, ja, bis zum Tode am Kreuz, der für uns alle dahin-

gegeben, vom Tode auferstanden und zur Herrlichkeit erhoben ist, damit uns in ihm alles Heil verliehen werde. Die Frucht dieser Gottestat ist es, daß das Menschengeschlecht durch das Gesetz des Geistes, der lebendig macht, von dem Gesetze der Sünde und des Todes frei gemacht nnd erlöst ist. Der Geist Gottes aber, der Heilige Geist, der Geist der Wahrheit, ist den Christen verliehen, damit er ihnen im Fortgang der Zeiten verkündige, was sie bisher zu tragen noch nicht imstande sind, und sie in alle Wahrheit leite.

Das Christentum ist so die Religion des dreieinigen Gottes. Damit hat es das Prinzip der Entwicklung von Anfang an überkommen; in seiner ganzen Geschichte hat auch durch zeitweilige Hemmung, durch Stillstand oder Rückbildung der Zug zu höherer Vollendung nicht dauernd aufgehalten werden können. In aller Veränderung, die das Christentum in den fast zwei Jahrtausenden seines geschichtlichen Bestandes durchlebt hat, hat es sein eigenstes Wesen mit voller Sicherheit festgehalten und nur immer klarer ins Licht gestellt. Die ersten Jahrhunderte der Christenheit haben die Formen der Gottesverehrung, des religiösen Gemeinschaftslebens, der ethischen Lebensführung, Christenlehre und Unterweisung in klassischer Form durchgebildet und eine sichere Grundlage geschaffen für den ganzen weiteren geschichtlichen Prozeß. Unter der Leitung des Geistes Gottes haben die dazu ausgerüsteten Organe der christlichen Gemeinde die heiligen Schriften aus der Fülle herausgehoben, die für alle Zeit als der gültige Ausdruck des göttlichen Heilswillens und der Heilstaten Gottes für die Menschheit dienen und den Inbegriff der allem Leben der christlichen Gemeinde zugrunde liegenden Wahrheiten bezeichnen sollten. Auf diesen klassischen Grundlagen ist im Fortgang der Jahrhunderte manches weiter ausgebaut worden; auch manche Umbildung hat stattgefunden, indem der Maßstab für den Wert der einzelnen Bestandteile sich änderte, solches, was früher von besonderer Wichtigkeit war, in den Hintergrund zurücktrat, anderes vorher minder hoch Geachtetes mit besonderem Nachdruck betont wurde: von jenen religiösen Erzeugnissen der ersten Jahrhunderte sich grundsätzlich zu entfernen, hat die Christenheit als solche weder jemals angestrebt, noch tatsächlich zu vollbringen vermocht. Jenen ersten Jahrhunderten eignete eine religiöse Schaffenskraft, wie sie in keiner späteren Periode auch nur in annäherndem Maße wieder in die Erscheinung getreten ist.

Mit Unrecht spricht man von einem Stifter der christlichen Religion; die christliche Religion ist überhaupt nicht gestiftet worden. Christus, unser göttlicher Herr, ist kein Religionsstifter gewesen, und Paulus, sein Apostel, dem man gern diese Rolle zuerteilen möchte, war es noch viel weniger. An der Gestalt Jesu gewannen von Gott erleuchtete Männer

die Anschauung des Menschensohnes, in dem die ganze Fülle der Gottheit einwohnte; aus seinem Leben, seinem Lehren und Heilen, seinem Leiden und Sterben erwuchs ihnen die Offenbarung der göttlichen Liebe, die auch des eingeborenen Sohnes nicht verschonte, sondern ihn für uns dahingab, um uns in ihm alles zu schenken. Aber Einhelligkeit in Auffassung und Verständnis dieser hohen Geheimnisse darf man zu keiner Zeit voraussetzen. Vom ersten Tage an war es geradezu die Gegensätzlichkeit der Anschauungen über Christi Person und Werk, über Gottes Verhältnis zum Menschen und zur äußeren Welt, über des Menschen Wesen und Bestimmung, die zu immer festerer Bestimmung der Lehrbegriffe drängte und dadurch dem Christentum seinen Halt und seine durchgebildete Form gab. So erst ward es für das Christentum zur Möglichkeit, alles, was jemals irgendwo als ein wertvolles Moment des religiösen Lebens ans Licht getreten war, sich anzueignen und anzugleichen, ohne dadurch in seinem Bestande beeinträchtigt zu werden.

Der Kampf entgegengesetzter religiöser Anschauungs- und Denkweisen hat auch später zu keiner Zeit aufgehört; eben dieser Kampf hat die Lebendigkeit der Kirche gefördert und die Fortbildung ihres Bestandes an Brauch und Lehrausdruck herbeiführen helfen. Der Punkt aber, um den sich der Kampf drehte, ist der Hauptsache nach immer derselbe geblieben bis auf den heutigen Tag. Es ist der Gegensatz von überwiegender Verständigkeit oder Vernünftigkeit, Diesseitigkeit oder Jenseitigkeit, Natürlichkeit oder Geistigkeit. Wir Heutigen stehen mitten in der Kontinuität dieser Kontroversen, wie sie vonaltersher auf uns gekommen sind; andererseits stehen wir auf den von den ältesten Jahrhunderten der Kirche her festgestellten Grundlagen christlichen Lebens und sind gezwungen, für Sittlichkeit, Lehrform, Kultus, Gemeindeverfassung diese Grundlagen anzuerkennen als auch für uns gültig, wenn wir nicht allen Boden unter den Füßen verlieren und haltlos in der Luft schweben wollen.

Der stärkste Bruch, der in der Geschichte der christlichen Kirche jemals geschehen ist, die Reformation des 16. Jahrhunderts, hat diese Kontinuität weder unterbrochen noch aufgehoben. Was in der Reformation angestrebt wurde, ist wirklich erreicht worden: nicht Neubildung, sondern Wiederherstellung, Rückgang auf das ewig Gültige in der ursprünglichen Gestalt des Christentums gegenüber der Entartung und den falschen Auswüchsen. Es war aber ein Rückgang in dem Sinne, daß der Gewinn der späteren Jahrhunderte an Erkenntnis und religiösem Bildungsvermögen nicht verleugnet wurde. Das alte heilige Gut der Überlieferung sollte vielmehr durch solchen Gewinn erfüllt und bereichert werden. In diesem Sinne sind wir Söhne der Reformation die wahrhaft katholischen Christen.

Was die Reformation auf den ersten Hieb zu leisten nicht vermochte, das sind die späteren Zeiten zu vollbringen berufen. Da liegt auch die

Aufgabe der Heutigen. Die religiösen Motive der Reformation sollen in ihrem eigenen Geiste durchgeführt, die geheiligten Hervorbringungen der ältesten christlichen Jahrhunderte in vollem Sinne gewürdigt und für die kommenden Geschlechter nun erst recht fruchtbar gemacht werden mit der wachsenden Erkenntnis ihrer ewigen Bedeutung. Diese historischen Grundlagen fahren zu lassen wäre nicht etwa bloß unratsam: es wäre unmöglich. Eine kleine Schar von Gebildeten, Halbgebildeten oder Ungebildeten mag der Auflösung dessen, was in allen Jahrhunderten für das spezifisch Christliche galt, mit stürmischem Beifall zujauchzen; aber eine christliche Gemeinde ließe sich so nicht begründen noch zusammenhalten. Für den Umsturz sind immer Leute zu haben, beim Wiederaufbau versagen sie. Über das, was man verneinen will, einigt man sich schnell; aber nicht zehn Menschen bekommt man zusammen für eine übereinstimmende Bejahung. Der Kampf gegen das, was heute Autorität hat, erregt leidenschaftliche Teilnahme; die Aufrichtung einer neuen Autorität begegnet der kühlsten Indifferenz oder der schroffsten Ablehnung. Wohin sich die vollkommene Seichtigkeit, der grobe Unverstand, das dreiste Selbstvertrauen der Unwissenschaftlichen und Unreifen versteigen kann, — wir haben's halb mit Schauder, halb mit Verachtung erlebt; auf Anführung von Beispielen kann verzichtet werden. Selbst wenn die alten Autoritäten minder wertvoll wären, als sie sind, man müßte sie gelten lassen, weil sie nicht entbehrlich sind. Ohne eine neue Autorität geht es nicht; denn das leere Belieben zufälliger Individuen, die bloße Willkür des Meinens und Denkens würde jede Gemeinschaft sprengen. Man müßte also eine neue Autorität aufrichten und ihr Geltung verschaffen, und das kann man nicht leisten. Daher die vollkommene Unfruchtbarkeit der Kirchenfeinde. Was Lessing seiner Zeit sagte, das gilt ebenso noch heute: man meint schmutziges Wasser fortgießen zu dürfen und hat nachher nur die Wahl, das Kind in Jauche zu baden. Von Christentum ohne Dogma aber ist nicht zu reden.

Das heutige Geschlecht ist dem großen Zuge der Jahrtausende gegenüber ein bloßer flüchtiger Moment ohne irgend welchen Anspruch anf besondere Bedeutung in bezug auf Religion. Aber wieder hat sich eine Stimmung herausgebildet wie vor 150 Jahren im Zeitalter der Aufklärung. Wir Heutigen sind die Klugen, die Aufgeklärten; die vor uns waren, lebten in einem finsteren Zeitalter der Unwissenheit und kommen gegen uns gar nicht in Betracht. Der Vulgär-Rationalismus des großen Haufens brüstet sich als Schulmeisterhochmut: wer nicht denkt wie wir, ist ein Dummkopf oder ein Heuchler. Wir Heutigen sind ein ganz besonderes Geschlecht; wir sind die Modernen. Wir müssen auch einen modernen Jesus und ein modernes Christentum haben für unsere modernen Bedürfnisse. Das ist nun einfacher Unsinn. Modernes

Christentum ist ebenso sinnreich wie das hölzerne Eisen, mit dem man hungrige Enten füttert. Das Christentum ist weder antik noch modern: es ist ewig. Was vor 10 Jahren modern war, ist es heute nicht mehr, und was heute modern ist, wird es in 10 Jahren nicht mehr sein. Was für ein Vorrecht können die Heutigen beanspruchen, daß es für sie einen besonderen Jesus geben müßte! Dann müßte der Heiland, der für alle Geschlechter und für alle Zeiten erschienen ist, wechseln wie die Trachten im Modejournal. Dagegen zeugt die Wahrheit mit dem unvergänglichen Worte: Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit. An diesem ewigen Jesus werden sich auch die Heutigen müssen genügen lassen, so vornehm und so auserwählt vor allen Geschlechtern sie sich dünken. Denn mancherlei Gründe legen den Zweifel an dieser Vornehmheit so nahe, daß man eher annehmen möchte, das heutige Geschlecht sei, wenigstens in religiöser Hinsicht, von hervorragender Unfruchtbarkeit. Das Ephemere schwindet, das unvergänglich Wertvolle bleibt.

Zwar, das läßt sich nicht leugnen: diese Zeit hat auch ihre besonderen Vorzüge, die mittelbar auch dem religiösen Leben zugute kommen. Dazu gehört vor allem die Möglichkeit, die früheren Geschlechtern versagt war, wichtige Denkmäler der Vergangenheit aufzudecken und der Forschung zugänglich zu machen, und sodann die durchgebildete wissenschaftliche Methode historischer Kritik, die sie fruchtbar macht. Es ist damit gewiß auch viel Mißbrauch getrieben worden; aber vor allem verdanken wir der fortschreitenden Forschung die Aufhellung manchen Dunkels, die Zerstreuung überkommener Vorurteile, die Einsicht in verborgene Zusammenhänge. Dazu kommt, daß der Grundsatz von der Freiheit der Forschung auch auf religiösem Gebiete im letzten Jahrhundert sich mehr und mehr durchgerungen hat. Andererseits aber muß man in Betracht ziehen, daß das Zeitalter daneben auch seine ganz besonderen Nachteile hat. Dahin rechnen wir vor allem den blinden Respekt nicht bloß des großen Haufens, sondern auch der führenden Geister vor dem, was man Ergebnisse der Naturwissenschaft nennt. Die Bedeutung der Naturwissenschaft ist gewiß außerordentlich groß und läßt sich gar nicht überschätzen; aber was das Große an ihr ausmacht, ist doch nicht eigentlich die Wissenschaft von der Natur, sondern einerseits die Mathematik, die von der Natur ganz unabhängig besteht, und andererseits die Technik, die nicht ohne Anschluß an die Lehren der Physik und Chemie erfahrungsmäßige Kenntnisse von gewissen Zusammenhängen geschickt zu benutzen weiß, um vordem niemals geahnte, staunenswerteste Wirkungen zu erreichen. Wie gewisse Erscheinungen zustande kommen, wie die Reihe der Bedingungen für dieselben sich zusammenschließt, das kann man auf weite Strecken hin verfolgen; aber was die Sache **ist**, das weiß man heute ebensowenig zu

sagen wie früher, und der Schleier, in den sich die Natur zu verhüllen liebt, ist an keinem Punkte gehoben. Die unreifen Geister aber machen ein großes Gelärme, als könne man von der Naturwissenschaft aus alle Dinge im Universum mit untrüglicher Sicherheit bestimmen. „Wir wissen heute . . .“, so tönt es von allen Seiten. Ach nein, meine Lieben, wir wissen gar nichts auf diesem Gebiete und wissen heute sicher nicht mehr, als die Menschen vor zwei Jahrtausenden auch gewußt haben. Die eigentliche Quelle der Erkenntnis erschließt sich uns in der sittlichen Welt, und über die erfahren wir aus der Naturforschung schlechterdings nichts. Die Natur, die durch und durch lebendig und organisch ist, tötet man erst ab, um ihr methodisch beizukommen. Man schaltet und waltet mit den kühnen metaphysischen Hypothesen des Atomismus und des durchgeführten Mechanismus, die, wenn sie gleich gegen alle Erfahrung sind, dennoch ihren Wert haben als unschätzbare Hilfsmittel bei der Forschungsarbeit; und dann ruft man dreist: Seht ihr? Es gibt ja gar keine Wunder, es gibt keine Vorsehung, keine Freiheit, kein ewiges Leben, denn sie passen nicht zu unseren Annahmen! Und oft heißt es auch noch: es gibt ja gar keinen Gott, keinen Geist und kein sittliches Leben; es ist alles nur tote, seelenlose Bewegung von unverbrüchlicher Notwendigkeit zwar, aber eben deshalb von sinn- und zweckloser Zufälligkeit! Die ganze Weltgeschichte ist ein bloßer physikalisch-chemischer Vorgang! Die Masse aber läuft hinter denen her, die den lautesten Lärm machen und sich am dreistesten benehmen.

Dem Zeitalter sind die Ideen abhanden gekommen; darum kann es vom Christentum, das ganz und gar im Reiche des Idealen liegt, nichts verstehen. Von dem überaus unerquicklichen, sentimentalen Kultus, der mit dem „historischen“ Jesus als einem gottinnigen, liebenswürdigen, höchst tugendhaften Menschen getrieben wird, ist es besser, nicht zu reden. Aber auch das sittliche Leben verliert seine Majestät, indem es auf die Erfahrung von den gesellschaftlichen Nützlichkeiten, auf Angewöhnung und Vererbung zurück geführt wird. Im günstigsteren Fall haben wir überall Dualismus: Sinnliches und Geistiges getrennt, Leib und Seele parallel, Gott und Mensch unvereinbar; im ungünstigeren Fall krassen Monismus in naturalistischem Sinne. Diese Zeit scheint nicht hervorragend geeignet, den religiösen Fortschritt zu bewirken.

Und dennoch wird ein offener Sinn ohne Voreingenommenheit eben dieser Zeit in mancher Beziehung ein günstiges Urteil auch in ihrer religiösen Betätigung nicht versagen. Ohne Zweifel ist der Geist der wohltätigen, heilenden, rettenden Liebe weiter verbreitet und wirkungsreicher als jemals zuvor. Der zunehmende Reichtum und eine der Religion fernstehende Humanität mag dabei stark mitwirken; aber die leitende Bedeutung haben immerhin die religiösen Motive. Die wissen-

schaftliche Theologie, und nicht an letzter Stelle die deutsche, hat zur Befreiung vom Joch des Buchstabens, zu geistiger Auffassung des Evangeliums wichtige Beiträge geliefert. Der Staat hat den Anspruch auf Herrschaft über die Kirche aufgegeben und den Zwang zu religiösen Leistungen grundsätzlich verworfen. Die Duldung religiöser Überzeugungen und Kultusformen verschiedenster Art ist in entschiedenem Fortschreiten. Alles das entspricht der eigensten Natur der christlichen Religion, die die Religion der Freiheit ist. Nur das sollte man der christlichen Gemeinde nicht zumuten, daß sie den Feind, der sie zersprengen will, in ihrer Mitte großziehe und in ihrem Lehramt den nackten Naturalismus und Materialismus gutheiße. Die Leugnung alles Idealen und die Bestreitung aller derjenigen Lehren von Gott und der Erlösung durch Jesus Christus, von Gottes Reich und dem Heiligen Geist, von Gottes Wort und Sakrament, von alledem, woran christliche Gesinnung und christlicher Glaube von je gehangen hat, darf man nicht als ebenbürtig ungehindert walten lassen. Das hieße nicht mehr Duldung üben; das bedeutete vielmehr, daß die Kirche Christi ihrer eigenen Auflösung gleichmütig zuschaut.

Worin also wird der wirkliche religiöse Fortschritt zu finden, worin wird er zu erstreben sein? Doch wohl darin, daß in allem Wandel der Charakter der **Entwicklung** festgehalten wird. Der Fortschritt ist da vollzogen, wo über zeitliche Entgleisung zurückgegriffen wird auf die ursprüngliche Anlage und ihre ewige Bedeutung. Dabei kann es sich nicht handeln um bloße Rückkehr zu geschichtlich Gewesenem mit alle dem, was darin Vergängliches und Zufälliges enthalten war, sondern um vertieftes Verständnis und fortbildende Aneignung mit den eigentümlichen Kräften und Gaben einer höheren Entwicklungsstufe. Behutsame Anknüpfung an geschichtliche Vorbilder hat uns die segensreich wirkende Gemeindeverfassung gestalten helfen; verständnisvolles Ergreifen der Kräfte, die von je an auf der Grundlage des Evangeliums von Christus, dem eingeborenen Sohne Gottes, der Christenheit zugeflossen sind, wird uns weiterhelfen. Die Religion ist unter allen geschichtlichen Potenzen die am meisten konservative. Sie ist das Band, das die wechselnden Generationen am mächtigsten zur Einheit einer durchgehenden Entwicklungsreihe zusammenhält. So verlangt sie aufs dringendste die zarteste Schonung, die Zügelung ungestümen Dranges, das Innehalten weisen Maßes. Über die Erzeugnisse wilden Eigenwillens und hochmütigen Besserwissens schreitet der große Gang der Geschichte unbarmherzig dahin. Aber mit unverwüstlicher Kraft behauptet sich die ursprüngliche Anlage: das geoffenbarte Wort und das aus ihm fließende Bildungsgesetz. Was diesem angemessen ist, wird bleiben und im Segen fortwirken zum wahren Fortschritt in der Religion der Freiheit.

Freier Protestantismus und Orthodoxie.

Von *R. Emde*, Pfarrer in Bremen, Herausgeber des Protestantenblattes.

Verehrte Damen und Herren! Sie wissen, wir Pfarrer haben's mehr mit der Praxis des Lebens zu tun, als mit der Gelehrsamkeit. Darum möchte ich auch hier meinen Standpunkt im religiös-sittlichen und kirchlichen Leben nehmen. Dabei empfiehlt es sich mir, das Thema, welches Herr Professor Lasson behandelt hat, wohl als leisen Unterton weiterklingen zu lassen; im übrigen und einzelnen aber mich mehr an den Wortlaut des Hauptthemas zu halten, an die sympatischen Beziehungen, welche zwischen den beiden Richtungen im Protestantismus bestehen sollten.

Soweit die Orthodoxie noch vom Standpunkt des Supranaturalismus aus ihre Forderungen und Ansprüche in der Kirche erhebt, müssen wir sie bekämpfen namens der Wahrheit, wie wir sie erkannt haben und namens der Freiheit, wie sie für uns unerläßlich ist. Jeden Zwangskurs dogmatischer Vorstellungen und kirchlicher Einrichtungen, wie sie ihn annoch erstrebt, weisen wir auf das entschiedenste ab. Wir wollen dogmatisch nicht binden, aber auch nicht gebunden sein.

Es scheint, als ob die Orthodoxie ihrem Wesen nach uns das nicht zugestehen könnte. Denn die übernatürlich geoffenbarte Wahrheit, in deren Besitz sie in irgend einem Umfange noch zu sein glaubt, kann als absolute nicht tolerant sein. In der Tat mag es manchem Intransigenten der kirchlichen Rechten nicht fern liegen, das Augustinische cogite intrare in das den heutigen Verhältnissen entsprechende: cogite excedere zu übersetzen, „zwinget die Freisinnigen aus der Kirche auszutreten". Allein in der Entwicklung, die wie alles andere auch unsere Orthodoxie durchmacht, scheint mir die Gewähr für eine kommende konziliantere Zeit zu liegen. Soweit ich sehe, beruft sich nämlich der führende Teil der heutigen Orthodoxie für die bindende Wahrheit festgehaltener Glaubenssätze nicht mehr auf das alte „es steht geschrieben", sondern auf das testimonium spiritus sancti internum, auf die Beurkundung der Gottheit Christi etwa in der inneren Erfahrung des einzelnen gläubigen Herzens. Und von hier aus tut sich die Möglichkeit

der Verständigung und des Friedens zwischen den beiden protestantischen Richtungen auf. Denn auf jenes testimonium internum berufen wir uns auch. Es braucht die Orthodoxie nur noch den unausweichlichen weiteren Schritt zu tun und anzuerkennen, daß die innere Erfahrung jedem einzelnen wohl eine unbedingte persönliche Gewißheit der erlebten Wahrheit gibt, aber kein auch andere, alle andern bindendes Wahrheitsgesetz — und der Weg für ein ehrliches Zusammensein und Zusammenarbeiten ist frei. Dann wird allerdings die Orthodoxie nicht mehr, wie sie es heute noch vielfach ist, ein System verpflichtender Glaubenssätze und kirchlicher Institutionen sein, sondern nichts mehr und nichts weniger als der religiös-kirchliche **Konservatismus**, dem der religiöse Liberalismus zur Seite steht in der protestantischen Kirche. Aus der rückhaltlosen Anerkennung des Rechtes eines solchen Konservatismus unsererseits und aus dem Sichbescheiden mit dieser Anerkennung seitens der Orthodoxie ergeben sich die drei sympatischen Beziehungen zwischen rechts und links, auf die ich mich heute abend beschränken möchte.

I.

Es soll ein keineswegs herabsetzendes Urteil sein, wenn ich Bedeutung und Wert des religiösen Konservatismus mit dem Ballast des Schiffes vergleiche, das hinausfährt, um die Ferne zu erobern. Ohne diesen wäre der notwendige Tiefgang des Schiffes gefährdet, liefe es Gefahr, ein Spiel der Wellen und Winde zu werden. Wir freisinnigen Protestanten haben unser Schiff mitten in den Strom des modernen Geisteslebens hineingelenkt und suchen religiöses Festland, auf dem wir mit derselben zweifellosen Zuversicht unser Leben bauen können, wie unsere Väter. Wir kämpfen um einen Gottesbegriff, der sich sowohl widerspruchslos in die heutige Welterkenntnis einfügen läßt, als auch die sichere Behauptung unserer geistigen Persönlichkeit gegenüber dem uns umspannenden Naturmechanismus uns ermöglicht. Wir wollen als religiöse Menschen keinesfalls zu den Rückständigen der modernen Kultur gehören, wollen aber ebenso als froh an der Kulturarbeit Beteiligte alle Kraft und Freude, alles Licht des religiösen Lebens uns erhalten. — Gerade die Art der heutigen Kultur aber kann uns da leicht zu Klippen und Untiefen führen. Denn sie ist eine vorwiegend **wissenschaftliche** Kultur. Nun ist gewiß in einer Überzeugungsreligion, wie der christliche Protestantismus es ist, der Gedanke, das Denken von großer Bedeutung. Es muß uns die Einheit unseres geistigen Lebens vermitteln, welche der religiösen Überzeugung Rückhalt und Dauer gibt. Aber trifft nun, wie es heute der Fall ist, die Überzeugungsreligion

mit einer vorwiegend wissenschaftlichen Kultur zusammen, dann tritt die Gefahr nahe, daß das religiöse Leben in lauter Gedankensysteme sich auflöst, daß der Intellekt seine lebenswarme Unmittelbarkeit beeinträchtigt oder gar aufhebt. Wie einst der Gnostizismus mit seinen theogonischen und kosmologischen Hypothesen die Religion aus dem Herzen fortnahm und sie in den Kopf versetzte. Es liegt auf der Hand, daß das einen großen Verlust bedeutet. Das spekulative Denken hat zwar seine große Mission gehabt und hat sie noch, aber der berufenste Wächter am Heiligtum ist es nicht.

Sodann eine vorwiegend wissenschaftliche Kultur kennt kaum absolute Lebenswerte. Sie zieht alles in den Fluß der Relativität hinein. Sie macht dadurch auch für den Skeptizismus, Agnostizismus, Atheismus die Bahn frei. Eine Überzeugungsreligion kann aber ohne absolute Werte, oder doch ohne als absolut empfundene Werte nicht leben. Sie geben erst jene in allen natürlichen Bedingtheiten und allem Kampf der Meinungen selbstgewisse Kraft, die wir in der Religion suchen. Wenn irgendwoher, dann kann nur aus ihnen der religiöse Heroismus quellen, in welchem Luther sang: Nehmen sie den Leib, Gut, Ehre, Kind und Weib, laß fahren dahin. Der wissenschaftliche Relativismus vermag dahin nimmer zu führen. Er entzündet wohl das Feuer des Wahrheitsuchers, das nimmer verlischt, aber er vermittelt uns nicht den starken Frieden des erlebten Wahrheitsbesitzes. Und vom **Suchen** nach Wahrheit lebt trotz Lessing der religiöse Mensch nicht allein.

Diesen Gefahren des Zerfließens der religiösen Unmittelbarkeit in lauter Gedankengänge und des Versinkens der religiösen Überzeugung in die Relativität hilft uns die Orthodoxie als religiöser Konservatismus entgehen. Sie konzentriert ja gerade ihre Kraft auf das Festhalten absoluter Werte. Zwar in der Form, in welcher sie uns dieselben anbietet, als übernatürlich wirkende Heilstatsachen und als übernatürlich geoffenbarte Heilswahrheit, können wir sie nicht annehmen. Aber die Auseinandersetzung mit ihr darüber zwingt uns doch immer wieder, dem nachzudenken, was denn für **natürliche** religiöse Werte, Erfahrungen, Bedürfnisse in alle dem stecken. Und zum Richter in dieser Sache berufen ist nur der, welcher selbst unmittelbares religiöses Leben lebt. So werden wir vom Denken über das religiöse Leben, seine Tiefen und Weiten, seine Edelmetalle und deren entbehrliche Legierungen immer wieder zum Leben selbst geführt und verlieren in der Theorie nicht dessen „goldenen Baum“.

Zugleich erleben wir aber auch damit dasjenige, was für den religiösen Menschen persönlich absoluten Wert besitzt, das höchste Gut, den ewigen Gott. Eins ist ja für die religiösen Genien aller Zeiten das

Sicherste des Sicheren gewesen, sicherer als was das Auge sieht und das Ohr hört, Gott. Nur wer selbst nie wirklich den Fuß in das heilige Land des religiösen Erlebens gesetzt hat, kann dieses Erleben für eine Illusion halten, für einen lediglich subjektiven Vorgang, der des tatsächlichen Objektes ermangelt. Nein, wir erleben Gott als eine für uns persönlich unbezweifelbare Tatsache, und wir Protestanten erleben ihn auch mit den wesentlichen Zügen des christlichen Vatergottes. So hilft uns also die Orthodoxie, den Zugang zur Quelle von solchen Lebenswerten freihalten, welche für uns persönlich absoluten Wert besitzen, aus denen deshalb die religiöse Überzeugung ihre Kraft und ihr Feuer trinkt.

Aber wir bleiben uns natürlich dabei bewußt, hiermit nicht **übernatürliche** Wahrheiten gewonnen zu haben, welche Zwangsrecht über andere beanspruchen dürften. Wir bleiben vielmehr mitten im natürlichen geistigen Leben drin und bringen mit unsern religiösen Erlebnissen lediglich Beiträge zur allgemeinen Wahrheit herbei. Aber, sehe ich recht, hat auch die Orthodoxie bereits den Schritt getan, der es ihr mit der Zeit unmöglich machen wird, aus dem religiösen Erleben übernatürliche Wahrheit und Offenbarung zu konstruieren. Sie hat nämlich die **Erbsündenlehre** im wesentlichen aufgegeben. Und damit auch die Konsequenz derselben, daß nämlich die Wissenschaft und die von ihr gesuchte allgemeine Wahrheit zur verderbten Welt gehöre, und deshalb gegenüber der religiösen Wahrheit nur untergeordneten Wert besitze. Sie zögert wohl noch, diese Konsequenz anzuerkennen, aber sie wird es tun müssen mit der Zeit. Tut sie es aber und gliedert die religiöse Wahrheit mit all ihrem persönlich absoluten Gewicht und Wert in die allgemeine Wahrheit ein — dann werden die schlimmsten Reibungsflächen zwischen links und rechts geschwunden und ein verständnisvolles Zusammenwirken in greifbare Nähe gerückt sein.

II.

Unterschiede werden und sollen ja bleiben. Um einen zu erwähnen: In der vorzugsweisen Betonung des Persönlichen, Subjektiven vertreten wir Liberalen mit Nachdruck die bewegliche Seite des religiösen Lebens, die sich der allgemeinen Entwicklung und dem allgemeinen Fortschritt des Gesamtlebens anpassen kann. Die Orthodoxie vertritt dagegen mit Nachdruck die objektive, stabile Seite des religiösen Lebens und neigt deshalb zum Beharren im Alten hin. Darin liegt zunächst ein Unterschied in der religiösen Stimmung begründet. Bei uns herrscht der starke Optimismus vor, der Fortschrittsglaube, die Entwicklungsfreude, die frohe Zuversicht zu dem von Gott aufwärts geleiteten Gange der

Welt. Die Stimmung der Orthodoxie dagegen ist noch stark gefärbt von dem Sünden- und Vergebungsbewußtsein des Alt-Protestantismus. Dahin werden wir nicht mehr zurückkommen. Aber wir wollen's der Orthodoxie ruhig als Bruderdienst anrechnen, wenn sie sich an die Bahn unseres Zukunftslaufes stellt und uns ihr mea culpa entgegenruft. Das Wort „Sünde" muß ja auch bei uns seinen bitter ernsten Klang behalten. Mir sagte zwar einer, der vielgenannt ist in den letzten Jahren: „Es gibt keine Sünde mehr, es gibt nur noch Entwicklung". Aber wenn doch jedes Zurückbleiben oder Zurückfallen unter das „Soll" der bisherigen sittlichen Entwicklung von unserem Gewissen als Schuld empfunden wird, dann ist jener Ausspruch nur ein Spiel mit Worten. Unser sittliches Leben wird nur Gewinn davon haben, wenn wir uns von der Rechten anregen lassen, in unseren Fortschrittsglauben immer den Ernst des Selbstgerichts zu mischen. Der Optimismus allein schafft nicht den gesunden Fortschritt. Der rechte Optimismus und der rechte Pessimismus in gesunder Verbindung, das Gewissens, welches jubelnd das Ideal schaut und zugleich am Ideal unsere sittliche Gegenwart richtet . . . , daraus quillt die Kraft, welcher die Zukunft gehört.

Bei dem modernen Kampf um die Zukunft leistet uns die Orthodoxie als religiöser Konservatismus noch einen wesentlichen anderen Dienst. Sie hilft uns, dem fortschrittlichen Radikalismus zu entgehen, welcher Gefahr läuft, der Zukunft zuliebe alle Vergangenheit zu opfern. Hier gilt aber das Wort meines verehrten Lehrers H. Holtzmann: „Wer in sittlich-religiöser Beziehung keine Vergangenheit hat, der hat auch keine Zukunft." Die Orthodoxie legt nun bekanntlich den höchsten Wert auf die religiösen Werte der Vergangenheit. Aber auch hier wieder: in der Form, wie sie es tut, weisen wir sie zurück und verweigern es entschieden, uns aus der Vergangenheit eiserne Fesseln schmieden zu lassen, die den Fuß hemmen im frohen Vorwärtsdringen. Aber daß wir uns redlich bemühen, nichts von den lebenskräftigen religiös-sittlichen Werten der Vergangenheit zu verschleudern, — daß wir eine Wissenschaft bekommen haben, die ein bewundernswertes Maß von Kraft erfolgreich an die Durchforschung der christlichen Vergangenheit setzt, — daß diese unsere theologische Geschichtswissenschaft sich nie damit begnügt, den Inhalt der Vergangenheit bloß festzustellen und darzustellen, sondern ihn immer zugleich eben auf seinen religiös-sittlichen Wert hin prüft, ob darin Blüten sind, die jetzt oder künftig zu Früchten reifen können und sollen, — endlich, daß wir dadurch in den Stand gesetzt werden, bei allem „Streben nach dem was vorne ist", die Kontinuität des christlichen Lebens festzuhalten, — dabei hat und behält die Orthodoxie durch ihre Kanonisierung der Vergangenheit ein wesentliches Verdienst. —

III.

In diesem ihren Gebundensein an die Vergangenheit liegt auch der hervorragend **kirchliche** Charakter der Orthodoxie begründet. Sie hält in irgend einem Umfange an dem katholischen und altprotestantischen Kirchenbegriff fest, wonach die Kirche Heils**anstalt** ist, welche bei aller Forderung persönlichen Glaubenslebens doch die Vorbedingung desselben, die volle Gewissensfreiheit nur widerwillig und in ungenügender Weise gewährt. Gegen solches „Kirchentum" erheben wir entschiedenen Widerspruch. Wir sind auch der Überzeugung, daß die reaktionäre kirchliche Tendenz der heutigen Orthodoxie einen großen Teil der Schuld an der Unkirchlichkeit unserer Zeit und an der Erstarkung der Meinung trägt, als ob der Protestantismus selbst seinem Wesen nach widerkirchlich sei und auf Zerplitterung hindränge. Diese Zersplitterung ist ja Tatsache und ganz gewiß keine erfreuliche Tatsache. Allein ein Zeichen der durch sein eigenes Wesen bedingten Auflösung des Protestantismus braucht sie nicht zu sein und ist sie nicht; viel eher ein Beweis für die Fülle und Mannigfaltigkeit der geistigen Kräfte, über welche er verfügt.

Das steht mir jedoch fest, daß diese Zersplitterung den Protestantismus um einen guten Teil des Einflusses beraubt, den er auf die Volksseele haben könnte und haben sollte. Vielleicht trifft den freien Protestantismus der Vorwurf, daß er dem nicht kräftiger entgegenarbeitet, als er tut. Hierin aber liegt für ihn eine wesentliche Entschuldigung: er ist noch zu sehr in die Kampfstellung gegenüber den kirchlichen Machtansprüchen gedrängt; er muß demgemäß annoch seine Kraft mehr an die Befreiung, als an die Organisation des religiösen Lebens setzen. Daß er aber dabei die Bedeutung und die Notwendigkeit eines festeren Zusammenschlusses im protestantisch-religiösen Leben anerkennt, beweisen seine Bemühungen um die Bildung lebendiger Gemeinden. Auch darüber ist er sich klar, daß die Organisation nicht bei den Einzelgemeinden Halt machen darf, sondern auch sie wieder in einem größeren Ganzen sammeln muß.

Nur kann diese Organisation, die er erstrebt, keinerlei Charakter als „Heils**anstalt**" mehr besitzen. Sie muß vielmehr **Gemeinschaft** sein, Gemeinschaft des Geistes, Gemeinschaft des religiös-sittlichen Lebens. Das ist auch echt christlich. Der christliche Gedanke zielt nicht auf eine sakramentale Anstalts- und Machtkirche hin. Die verdankt vielmehr ihren Ursprung der Berührung des Christentums mit den heidnischen Mysterienkulten und mit den Ideen des römischen Imperiums. Wie jeder positiven Religion, so eignet auch dem Christentum lediglich die Notwendigkeit persönlicher Gemeinschaft. Und in bezug darauf übt, glaube ich, die kirchengläubige Orthodoxie uns gegenüber die

Funktionen des Gewissens aus und mahnt uns mit vollem Recht, über der Freiheit und dem Fortschritt des religiösen Lebens nicht seine Sammlung und Organisation zu versäumen. Aber, wie Herr Professor Troeltsch schon heute morgen so treffend ausführte, handelt es sich dabei für uns um ein außerordentlich schweres Problem. Darum: in dem Einzelnen das Bewußtsein vom Recht und von der Pflicht **selbständiger** religiöser Überzeugung zu wecken und ihn zugleich innerlich für die Gemeinschaft zu verpflichten, — ihn dahin zu bringen, sich sein eigenes religiöses Selbst aus allem äußeren Zwange zu erobern und doch zugleich im eigenen sittlichen Wollen dieses eroberte Selbst im Interesse der Gemeinschaft wieder zu beschränken. Selbst dort, wo der Kampf um die religiöse Freiheit bereits siegreich ausgekämpft ist, bleibt es schwer, den Gemeinschaftssinn zu der nötigen Wärme und Stärke zu beleben. Wir in Bremen erfahren das täglich. Über die Organisation mehr oder weniger lebendiger Einzelgemeinden haben wir es noch nicht hinausgebracht. Woran liegt das nur? Im politischen und sonstigen Leben ist doch der starr individualistische Geist des laissez faire im erfreulichen Schwinden, der soziale Sinn im kräftigen Wachstum begriffen. Warum nicht auch der religiöse Gemeinschaftsgeist? Eins weiß ich sicher: es schrecken hier vielfach die Spuren der orthodoxen Anstalts- und Behördenkirche. Die kirchliche Zukunftsperspektive des Protestantismus würde viel erfreulicher aussehen, wollte sich die Orthodoxie dazu verstehen, den alten Anstaltscharakter der Kirche fallen zu lassen und zu uns auf den Boden der Gemeinschaft herüber zu treten. Wir würden dann sicher eine Organisation finden, die um der Freiheit willen die Gemeinschaft nicht schädigt, und die um der Gemeinschaft willen der Freiheit keinerlei unerträglichen Abbruch tut.

Wann das geschehen wird? Ja, wer kennt die Zukunft! Ich weiß nur, daß es geschehen muß der großen Aufgaben wegen, die der Protestantismus an unserem Volk zu erfüllen hat. Und ich hoffe, es geschehe bald.

(Übersetzung.)

Andacht

gehalten am Mittwoch, den 10. August, vormittags 9 Uhr,

von Pastor *A. Reyss*, Paris.

In allerlei Volk, wer Gott fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm.
Apostelgeschichte 10, 35.
Haben wir nicht alle Einen Vater? Hat uns nicht Ein Gott geschaffen?
Maleachi 2, 10.

Für die heutige Morgenandacht könnten wir schwerlich einen besseren Text finden als die beiden Stellen, welche wir auf dem gedruckten Tagesprogramm bereits vorfinden: „Haben wir nicht Einen Vater? Hat uns nicht Ein Gott alle geschaffen?“ — Wir sind ja wohl gestern abend und heute früh bis zu dem Kerngedanken vorgedrungen, der unsere Vereinigung hervorgerufen und unsere bisherigen Kongresse bewerkstelligt hat: nämlich, daß wir engere Beziehungen unter allen denen herstellen, die Gott als ihren Schöpfer und Vater verehren. Verfolgen wir nicht alle dieses Ziel? Zumal in diesen Morgenstunden, wo wir uns mit den Beziehungen beschäftigen, die zwischen Protestanten und Katholiken, Orthodoxen und Liberalen, Christen und Juden, Freigläubigen und Freidenkern bestehen sollten — und dann heut abend bei der Erörterung unseres Verhältnisses zu den nichtchristlichen Völkern. Wie bereits gestern, werden wir heute mit unseren Herzen und Gedanken die tiefsten Gründe für die Existenz unserer Vereinigung erwägen.

Klingen nicht die Prophetenworte des Maleachi schon wie ein Echo vom Evangelium Christi, dessen getreue Diener wir sind? Sie erwecken und bestimmen vorweg die Empfindungen, von denen wir durchdrungen sind und um deren Verbreitung wir bemüht sind in all den Ländern, in die wir durch unsere Geburt hingestellt sind; aus denen wir hierher zusammengekommen sind, um in diesen Tagen unserer Versammlung neue Kraft zur Erfüllung unseres Werkes zu schöpfen.

Alle Menschen haben denselben Schöpfer und denselben Vater. Sie sind also alle von einem Geschlecht, sie sind Brüder. Wie sonderbar, daß ihre Einigungsgründe gerade Ursachen werden zu den wichtigsten

Meinungsverschiedenheiten und zu den blutigsten Kriegen. Die Verehrung, welche sie dem Einen Vater schulden, zerspaltet sie und macht sie, statt zu Brüdern, zu unversöhnlichen Feinden. Diesen unvernünftigen Tatbestand greifen wir an und wollen wir beseitigen. Nach der Eingebung unseres Meisters und mit Hilfe des göttlichen Geistes wollen wir für die Herstellung einer wirklichen Einheit unter den Menschen arbeiten, einer Einheit, die unter den Gliedern derselben Familie herrschen soll. Dabei kann es sich nicht bloß um eine rein äußerliche Einheit handeln, wie sie eine der christlichen Kirchen bis heute unter dem schönen Wort „Katholisch" (Allgemeine Kirche) monopolistisch gewollt hat. Was solche Prätension bewirkt hat, lehrt uns die Geschichte: statt Friede und Einigung entstand der endlose und schrecklichste Krieg, den man je erlebte. Und man fragt: kann diese Einheit unter den Gliedern **einer** Familie bestehen? Können selbst die freundschaftlichsten Brüder solche äußere Uniformität darstellen?

Auch kann es sich nicht um eine Einheit der Gedanken handeln. Man hat ja in der formalen Logik und Vernunft die Basis gesucht für eine einheitliche Weltanschauung und für die Beziehungen zwischen Menschen mit Gott. Aber man wird da immer vergeblich suchen. Die Auffassungsweisen der verschiedenen Rassen in Orient und Okzident, Nord und Süd, in den sich folgenden Zeitaltern — Altertum, Mittelalter, Neuzeit — weisen so fundamentale Abweichungen auf, daß auf eine einheitliche Systematisierung nicht zu hoffen ist. Diese Mannigfaltigkeit der Auffassungsarten führte zu all den mannigfaltigen Religionsformen, die sich gleichzeitig oder nacheinander in die große Menschheitsfamilie geteilt haben.

Und wir müssen weiter fragen, ob eine Einheit dieser Art im Schoße einer und derselben Familie bestehen kann? Mögen Brüder noch so einig sein, haben sie alle dieselbe Auffassungsgabe, dieselbe Vernunft, dieselbe Art die Dinge zu verstehen und ihre Gedanken auszudrücken?

Nein, die erträumte Einheit muß auf einem anderen Wege gesucht werden. Worin besteht die wirkliche Einheit einer Familie? Das ist die gemeinsame Liebe zu dem gemeinsamen Vater; die Treue gegen den Geist, welcher den Vater beseelt und mit dem er seine Kinder zu durchdringen sucht. Wie denn auch diese Stimmung einer der mächtigsten Faktoren im Patriotismus ist. Und diese Stimmung müssen wir bei der gesamten Menschheit suchen und wollen. Diese Stimmung müssen wir in uns selber nähren und bemüht sein in Seele und Herz aller unserer Brüder zu erzeugen und zu stärken.

Den schönsten und sichersten Ausdruck dieser Stimmung finden wir in der Lehre und besonders in dem Leben unseres Meisters: — Liebe zu Gott, persönliche Darstellung alles Guten, aller Schönheit, aller Liebe,

alles hohen edlen Wollens — Liebe zu den Menschen — Suchen der Wahrheit — Haß des Bösen in allen seinen Formen — Reue über alle unsere Fehler, über alle unsere bösen Gefühle und Stimmungen — das Suchen nach Gnade und Heiligung in der Gemeinschaft mit Gott unserem Schöpfer und unserem Vater. — Das hat uns Jesus gelehrt. Lassen wir diese tief religiösen Stimmungen und Regungen sich kräftig bewegen, und wir werden die wirkliche Einheit finden können, wie sie schon der Prophet des Alten Bundes so laut verkündete. Jesus von Nazareth aber ist erschienen, um ihre göttliche Verwirklichung zu zeigen.

Ich hätte noch vieles über diese Frage der Einheit zu sagen. Aber man hat mir mit gutem Grunde Kürze empfohlen; und ich habe das Wesentliche gesagt. Die Redner von gestern haben diese Grundsätze bereits angewandt, und die Redner von heute werden sie anwenden auf die verschiedenen Verhältnisse sowie auf unsere Beziehungen mit den Dienern der verschiedenen Religionsformen. Ich will mich nun darauf beschränken, Sie zu bitten zur Andacht und zum gemeinsamen Gebet, daß wir uns, nicht nur mit den Lippen, sondern von Herzensgrund sammeln in dem Gebet, das alle Christen jedweder Nation, aller Zeiten, jeden Alters vor Gott gebracht haben, nachdem sie es von den Lippen des Meisters gelesen haben: Unser Vater, der du bist im Himmel . . .

Mittwoch, den 10. August, vormittags.

Aus der Ansprache des Vorsitzenden, Amtsgerichtsrat Rehse aus Meinersen.

Meine Damen und Herren! Ich habe die Ehre, unsere heutige Sitzung zu eröffnen. Wir setzen nur die Verhandlungen über den Gegenstand vom gestrigen Tage fort und bedürfen infolgedessen keiner Einleitung. Es bleibt mir also nur übrig, Sie herzlich zu begrüßen, den Rednern in unserem Namen und auch in Ihrem Namen einen freundlichen Willkommengruß zu entbieten und ihnen zu versichern, daß voraussichtlich auch sie an dem heutigen vierten Tage eines ungeschwächten Interesses teilhaftig werden.

CHRISTEN UND JUDEN.

Vorträge von Perkins, Montefiore, Cohen.

(Übersetzung.)

Die Stellung der liberalen Christen zu den Juden.

Von D. theol. Rev. *Frederic W. Perkins*, Leynn, U. S. A.

Die Frage nach der Stellung der liberalen Christen zu den Juden ist, wie schon das allgemeine Thema unseres Kongresses beweist, nur Eine Seite der größeren Frage nach der Stellung des Christen zu allen Formen der Religion, die von der seinigen verschieden sind. Die Antwort ist so einfach als nur irgend möglich. Die Aufgabe des Christen ist, einfach als Christ zu handeln, und das bedeutet zu handeln im Geist einer sympathischen Wertschätzung für jeden Beitrag, den ein lebendiger Ausdruck des religiösen Glaubens und des geistigen Ideals zu der Erlösung und dem Fortschritt geliefert hat. Nur was so umfassend ist, kann als Abglanz des Geistes Christi gelten. Die Eigenart Jesu liegt in seiner Universalität. Er ist, wie Theodor Parker zu sagen pflegte, „der Prophet der natürlichen Religion". Goethe hat zusammenfassend sein Urteil ausgesprochen in den Worten: „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten und der menschliche Geist sich erweitern wie er will: über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen." Und Emerson sagt: „Der Name Jesus ist in die Geschichte nicht bloß eingeschrieben, sondern eingepflügt." In solchen Worten haben wir nicht die anspruchsvollen Lobpreisungen von Leuten vor uns, die der Religion oder der Rasse nach zu Jesus gehören, sondern es sind Aussprüche, die aus warmer geistiger Verehrung und Hingabe stammen und den weltumfassenden Genius preisen, der seine geistigen Brüder nicht ausschließlich in seiner Rasse oder Verwandtschaft erblickte, sondern erklärte: „Wer den Willen meines Vaters tut, der ist meine Mutter und meine Brüder."

Die Höhe und deswegen auch die Wahrheit eines Ideals zeigt sich nirgends so deutlich, als in der Schwierigkeit, die es den Menschen bereitet, wenn sie es mit Ernst verwirklichen wollen. Der Widerspruch zwischen

dem rassenhaften und dem universellen Ideal war eine der ersten Erfahrungen, die das Christentum in seiner Geschichte erlebte, und er hat heute nach 2000 Jahren noch nicht zu existieren aufgehört. Der Jude Petrus, dessen Herz freilich von Christus mit neuen Anschauungen erfüllt war, mußte lernen, „daß Gott die Person nicht ansieht, sondern in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm". Der umgewandelte Paulus von Tarsus faßte den Geist seines neugewonnenen Glaubens in die radikale Erklärung zusammen: „Weder Beschneidung gilt etwas noch das Gegenteil, sondern eine neue Kreatur." Das christliche Ideal ist eben eine neue Schöpfung, so neu, daß es sogar heute noch nach jahrhundertlanger Erfahrung die größte Anstrengung kostet, es zu verwirklichen. Der Instinkt, Rassenverschiedenheiten als trennende Klüfte zu empfinden, die keine geistige Anhänglichkeit überbrücken kann, ist mit den feinsten Fasern unseres Wesens verwachsen, färbt unsere Gedanken und formt unsere Gewohnheiten in einer Weise, die wir kaum gewahr werden können. Das kommt aus der Vergangenheit. Vor uns aber, in der Zukunft, liegen majestätische Höhen des Geistes, nur zu oft scheinbar unersteiglich, von deren Gipfeln ein anderes Ideal leuchtet, dessen Licht uns die Rassenunterschiede nur als verschiedene Kanäle für den Einen Geist zeigt, der uns zu Einem Gottesdienst aufruft. Erst dann wird das Christentum eine vollendete Tatsache sein, wenn dieses Ideal erfüllt ist. Ihm gehört die Zukunft. Wer die Religion Christi der Welt gegenüber aufrecht erhalten will, der gibt sich einer Täuschung hin und begeht eine starke Heuchelei, wenn er sein Ideal niedriger steckt. Die Sprache Christi ist die angeborene Sprache des universell empfindenden Herzens. Wenn ein Christ sich mit seinem Nächsten, er sei Jude oder Heide, nicht christlich verständigen kann, so spricht er nicht die Universalsprache, sondern nur irgend einen Provinzialdialekt. Diese unterhalb aller Verschiedenheit liegende Einheit hat man auf Gebieten, die weniger hoch sind als das der Religion, schon oft bemerkt. Kipling, der Verherrlicher der physischen Tapferkeit ist nicht gerade immer ein Seher geistiger Visionen, aber er läßt uns die Einheit der Menschheit klar und deutlich erblicken in seiner „Ballade von Ost und West":

> Zwar Ost ist Ost und West ist West,
> Und nichts ist, das sie eint,
> Bis einst die Welt am jüngsten Tag
> Vor Gottes Thron erscheint.
> Doch treffen sich von den Enden der Welt
> Zwei Helden, die sich erkennen,
> Da kann nicht Ost, da kann nicht West,
> Nicht Stamm noch Rasse sie trennen.

So könnte man also einfach sagen, die Stellung der Christen gegenüber den Juden müsse dieselbe sein, die die Christen gegenüber jeder rassenfremden Religion einzunehmen habe. Aber man muß gerechterweise weiter gehen. Es gibt ganz bestimmte Gründe, aus denen der Christ die Religion der Juden mit dankbarer Verehrung betrachten muß. Ich übergehe dabei die großen Dienste, die so viele hochsinnige und gemeinnützig denkende Juden — edle Vertreter von ihnen haben wir heute bei uns auf der Rednerbühne — der Religion und der menschlichen Wohlfahrt heute leisten. Auf dem Gebiete der philanthropischen Unternehmungen, der gesellschaftlichen Reformen, des erleuchteten staatsmännischen Handelns, der religiösen Vereinfachung und Reinigung, des sittlichen Idealismus — überall sind wir stark in ihrer Schuld. Aber so stark auch diese unmittelbaren Ansprüche auf unsere Achtung und Dankbarkeit sind, ich möchte hier von anderen, tieferen Ansprüchen reden, die mit dem Ursprung und Geist unserer christlichen Religion selbst zusammenhängen.

Jesus selber war ein Jude. Er war ein patriotischer Jude, stolz auf seine jüdischen Ahnen, und ersehnte für sein Volk eine Ehrenstellung im Reiche Gottes, in der die Gesichte der Propheten und die Opfer der Märtyrer ihre Erfüllung fänden. Seine schrankenlose Menschlichkeit konnte die Hingebung an sein eigenes Volk nicht abschwächen. Zum Bewußtsein seiner persönlichen Sendung erweckte ihn der herzerschütternde Ruf des jüdischen Predigers der nationalen Gerechtigkeit, der die geistliche Selbstgenügsamkeit der religiösen Lehrer Israels zu erschüttern wagte, indem er ihnen zurief, daß das ersehnte Gottesreich nur nach einer sittlichen Erweckung kommen könne. Die Anfangsverkündigung Jesu: „Das Reich Gottes ist herbeigekommen“ nahm den Ruf Johannes des Täufers bewußt auf, als dessen kühner Mund geschlossen war. Jesus nährte seine Seele an den unsterblichen Schriften seines Volkes, und in dem Versuchungskampf in der Wüste wie in dem Todeskampf am Kreuze fand er Trost und Stärkung in Worten des Deuteronomiums und der Psalmen. In der Stunde der Verklärung waren es Moses und Elias, mit denen er sich verbunden fühlte, zwei andere Helden jener siegreichen Niederlagen, durch die Gottes Werk fortschreitet. Und als das Drama fast seinem tragischen Abschluß nahe war, da rang sich der tiefe Seufzer aus seinem bedrückten Geiste: „Jerusalem, Jerusalem, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein versammelt unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt.“ Das war nicht bloß der Ausdruck persönlicher Enttäuschung und Trauer, sondern auch des patriotischen Schmerzes darüber, daß er sehen mußte, wie seine Volksgenossen als Nation den Vorrang im Reiche Gottes verscherzten, der ihr geistiges Erbe war und

den er sie im Geist bereits hatte einnehmen sehen. Noch nie sind traurigere Worte aus menschlichem Munde gekommen — und es sind Worte des Juden Jesus so gut wie des Christus.

Ich rede — das möchte ich hier einfügen — als einer, für den die geistliche Führerstellung Jesu feststeht. Jesus war weit mehr als ein Kind seiner Rasse oder seiner Zeit. Er hat seine Heimat in jener zeitlosen Welt ewiger Werte, in der Gott selbst wohnt und wo auch die Heimat derer ist, die über die vergängliche Erfahrung des Sichtbaren und Zeitlichen hinaus ewiges Leben gewonnen haben. Trotzdem war das jüdische Erbe Jesu an seiner Stelle so sicher ein Faktor, der zu seiner Entstehung und Bildung beitrug, als die wunderbare Ausrüstung seiner Persönlichkeit. Professor Wernle beschreibt die psychologischen Bedingungen des Auftretens Jesu mit den Worten: Das Christentum konnte nur auf dem Boden des Judentums entstehen. Nirgendwo lagen ein solcher Glaube an Gott, eine solche Höhe der Sittlichkeit und eine so hochfliegende vielversprechende Zukunftshoffnung neben einander und warteten auf ihre Ineinssetzung und Erhebung zur Weltreligion. Auch wir, die wir die Schätze Christi und des Christentums besitzen, sind Schuldner der Juden für unser köstlichstes Erbe.

Der jüdischen Abstammung verdankte Jesus vor allem seine sittliche Gottesidee. Das war die hohe Auszeichnung der Religion Israels, sobald sie zu geschichtlichem Selbstbewußtsein erwachte, daß ihr Gott als ein Wesen galt, das gebietet wie ein Feldherr seinen Kriegern gebietet, und dem man Gehorsam schuldig ist, wie der Krieger dem Feldherrn. Jahve war keineswegs bloß die Personifizierung von Naturkräften, die man für sich gewinnen und ausnützen konnte, wenn die naturalistischen Tendenzen auch hier selbstverständlich nicht ganz fehlten. Er war die Macht, die zur Erreichung seiner eigenen Zwecke Israel als seinen Knecht auserwählte und ihm die stolze Auszeichnung verlieh, der Helfer seines Willens zu sein. So dachte Israel von Anfang an über Gott — trotzdem wir manches rohe in seiner Sittlichkeit und manchen Rückfall in selbstsüchtige Gottesverehrung zugeben müssen. Aber seine Gottesidee war in ihrem innersten Wesen sittlich, indem dem Israeliten geboten war, seinem Jahve den freien Gehorsam zu weihen, den man einem unübertrefflichen Führer entgegenbringt, nicht die sklavische Unterwerfung, die eine launenhafte Naturkraft erzwingt.

Dieser im innersten Wesen sittliche Charakter der Religion Israels wird öfters nicht recht erfaßt, weil man in Gedanken von der praktischen sittlichen Anschauung einer gegebenen Zeit ausgeht. Jahve gebot seinem Volke, die Kanaaniter zu erschlagen — deshalb soll er keine sittliche Gottheit und seine Religion nicht in erster Linie eine ethische Religion sein: so schließt man. Aber den ethischen Charakter einer Religion

muß man mehr in ihrer leitenden Idee aufsuchen, als in den wechselnden sittlichen Anschauungen, in denen diese Idee ihren praktischen Ausdruck sucht. Und das muß man zugeben, daß die sittlichen Höhepunkte der Religion Israels höher liegen, als die irgend einer anderen Volksreligion. Aber die ethische Überlegenheit dieser Religion über andere liegt nicht bloß in der sittlichen Erhabenheit des Dekalogs oder in den höchsten Geboten eines Amos und Jesaiah oder des Deuteronomiums. Sie liegt in der grundlegenden Überzeugung, daß Gott und Mensch einander gegenüberstehen als freie, sich selbst achtende Persönlichkeiten, bei denen der Höhere das **Recht** hat zu gebieten und der Niedere die **Pflicht**, zu gehorchen. Gehorsam war ein besserer Dienst Jahves als Kultus und Opfer.

Diese ethische Gottesidee zeigt sich auch in dem praktischen Charakter des israelitischen Monotheismus. Die Israeliten waren erst in einer sehr späten Zeit ihrer Entwicklung Monotheisten in dem Sinn, daß sie überzeugt waren, es gebe überhaupt bloß Einen Gott; aber sie waren von Anfang an Monotheisten in dem Sinn, daß **für sie** nur Ein Gott existierte, der Eine Gott, der allein das Recht auf ihre herzliche Anhänglichkeit und ihren treuen Gehorsam besaß. Für andere Völker mochten andere Götter vorhanden sein, aber für Israel war es Fahnenflucht und Landesverrat, sie zu verehren und ihnen zu dienen. Ein Knabe weiß wohl, daß viele Väter existieren, aber es gibt nur Einen Vater, der das Recht hat, ihm zu gebieten und dem zu dienen er selber die Pflicht hat. Und für die Entwicklung der Religion war dieser Monotheismus der bessere. Es war viel besser, wenn man glaubte, daß es viele Götter gebe, aber nur einem diente, als wenn man überzeugt war, daß es nur Einen Gott gibt und dabei gar keinem diente. Israels pragmatischer Gottesglaube war in einem persönlichen sittlichen Verhältnis begründet und verlor deshalb „die angeborne Farbe der Entschließung“ niemals in dem Nebel der Spekulation über die Art des göttlichen Seins. Diese auszeichnende Eigenschaft rechtfertigt Mathew Arnolds hohe Definition, der Gott Israel sei „der Ewige, der Gerechtigkeit liebt“.

So war der Glaube, der das jüdische Erbe Jesu bildete. Er war der Boden, aus dem die Wurzeln seines Glaubens an die Vaterschaft Gottes und seine den Tod überdauernde Liebe herauswuchsen. Die Liberalen haben den Glauben Jesu oft viel zu unmännlich aufgefaßt, sie haben ihm seine sittliche Männlichkeit genommen, indem sie Gott zu einer weichen Masse voll gedankenlosen Wohlwollens machten. Aber es war kein so schwächlicher Glaube, der die Seele Jesu erfüllte. Hinter seiner Anschauung von der göttlichen Liebe stand sein ererbter Glaube an Gottes Macht, deren Aussprüche Gebote sind, auch wo ein Schleier sie verhüllt. Seine eigenen Gebote haben beständig diesen heroischen Ton.

„Nimm dein Kreuz auf dich und folge mir nach,“ so lautet seine einfache Aufforderung an den reichen Jüngling, den er liebgewonnen hatte, aber mit dessen Bequemlichkeit er keinen Kompromiß schließen wollte. „Wer diese meine Worte hört und tut sie“: mit diesen Worten spricht er kurz aus, daß die bloße Zustimmung des Verstandes die Unterwerfung des Willens nicht ersetzen kann. „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel“: damit weist er die zurück — und zwar gilt das heute noch so gut wie damals — die an die Stelle der Treue zu seinen Worten und zu seiner Sache die Anbetung seiner Person setzen wollen. Und dem Intellektualisten, der den Wert der Religion nach der theologischen Genauigkeit abschätzt, zeigt er das richtige mit den Worten: „So jemand will deß Willen tun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selbst rede.“ Dieser heroische Klang, dieser Ruf zu mutiger Tat, diese für alles andere grundlegende Überzeugung, daß Gott ein gerechter Wille ist, dem man durch gerechtes Leben dienen muß, das ist Eigentum Jesu kraft seines jüdischen Erbes.

Das wirksamste Stück dieses jüdischen Erbes war aber für Jesus die unbesiegliche Hoffnung Israels auf das Kommen des Reiches Gottes. Hier lag das Zentrum der jüdischen Religion. Mit einer Ausdauer und Lebhaftigkeit, die für alle rohen Züge entschädigen, träumte Israel von dem Tag, da das ewige Reich Gottes auf Erden gegründet werden sollte. Die Erwartung nahm verschiedene Formen an. Bald dachte man, daß auf dem Throne Davids ein größerer und mächtigerer Nachkomme Davids sitzen werde, bald sollte ein vom Himmel gesandter Messias die Zügel der Herrschaft ergreifen, bald Gott selbst unmittelbar ohne menschlichen Stellvertreter herrschen. Zu manchen Zeiten hoffte man auf ein erweitertes politisches Reich Israel, zu andern Zeiten erwartete man, daß ein neues Jerusalem vom Himmel herabkommen und an die Stelle der vernichteten Weltreiche treten werde. Aber durch alle diese Veränderungen der äußeren Form und durch alle Schwankungen der politischen Umstände hielten die Juden die Überzeugung aufrecht, die ihre Ruhmestage verherrlichte und ihre Niederlagen noch mit einem tröstlichen Schimmer der Hoffnung übergoß, daß Gott zuletzt den Sieg über alle seine Feinde davontragen und sein Reich aufrichten werde, damit Gerechtigkeit die Erde bedecke wie Wasser des Meeres.

Eben dieses Ideal erfüllte die Seele Jesu und ging in die von ihm gegründete Religion über. Wie Professor Wernle sagt: „Wir können die Entstehung der neuen Religion nicht verstehen ohne die jüdische Hoffnung auf das Kommen des Reiches.“ Denn diese Idee bildete das Zentrum der Anschauung Jesu über seine Sendung. Jesus war mehr als der Lehrer einer unentbehrlichen Wahrheit, mehr als das Beispiel

eines idealen Lebens. Er war ein Mann mit einer sozialen Aufgabe, nämlich eben der, das Reich Gottes aufzurichten, und diese Aufgabe stand so konkret und klar vor seinem Geist, wie vor dem des Malers das Bild, das er malen, vor dem des Ingenieurs die Brücke, die er bauen will. Wir brauchen uns hier nicht auf eine Diskussion über die Frage einzulassen, ob Jesus sich für den Messias gehalten hat oder nicht. Von viel größerer Wichtigkeit ist der Umstand, daß er sich als zu einem Werke gesandt betrachtete, das alles umfaßte, was in der jüdischen Messiasidee wirksam war. Die feste Überzeugung, daß das Gottesreich im Kommen begriffen sei, beeinflußte sein Denken, Reden und Handeln. Unsere moderne Betrachtungsweise der Geschichte als eines allmählichen Entwicklungsprozesses hat uns der Empfindung zu sehr entfremdet, die Jesu Seele erfüllte, der Empfindung, daß eine historische Krisis vor der Tür steht. Unter diesem Einfluß haben wir eine Theorie über das Kommen des Reiches in die Evangelien hineingelesen, die nicht darin steht. Jesus glaubte, „am Ende einer untergehenden Welt“ zu leben, am Abschluß eines Zeitalters und im Aufdämmern eines neuen. Das wollte er mit seiner zukunftssicheren Verkündigung sagen: „Das Reich Gottes ist herbeigekommen.“ Allerdings müssen wir dabei die Tendenz seiner Nachfolger berücksichtigen, seine prophetische Verkündigung mit den Farben ihrer eigenen apokalyptischen Erwartungen zu malen, und dürfen nicht vergessen, daß Jesus von den Hoffnungen auf irdische Herrlichkeit und politische Herrscherstellung nichts wissen wollte, die die Herzen der Juden erfüllte. Sein Reich war ein geistiges Reich. In ihm sollte die Gerechtigkeit regieren, die Liebe das Szepter führen, und wer der Oberste sein wollte, der mußte aller Diener sein. Aber wenn auch Jesus sich die Sache nicht so vorstellte, daß das Kommen des Reiches durch irgend eine kosmische Katastrophe herbeigeführt werden sollte, so dachte er es sich doch als die Gründung einer neuen sozialen Ordnung, durch die sich scharf und deutlich eine neue Ära von der alten abheben sollte.

Bedeutet das nun, daß Jesus sich geirrt hat und daß seine Hoffnung enttäuscht worden ist? Im gewissen Sinne allerdings, aber in einem höheren Sinn ganz und gar nicht. Jesus war vollständig im Recht, wenn er von seinem eigenen Auftreten urteilte, daß es eine soziale Krisis herbeiführen werde. Jede neue Epoche bringt eine solche Krisis mit sich: die Reformation tat es, die französische Revolution und der amerikanische Bürgerkrieg. Die glühenden Idealisten, die Arbeiter für das Reich Gottes, leben immer in der Erwartung, daß solche Stürme die Luft reinigen werden und daß die Gesellschaft in gesünderer Luft und auf dauerhafteren Grundlagen einen neuen Anfang nehmen werde.

„Meine Augen haben die Herrlichkeit der Ankunft des Herrn gesehen“ — diese Stimmung erfüllt jedesmal die Seele der Propheten, wenn eine neue geistige Welt vor ihrem inneren Sinn erglänzt. In dieser ekstatischen Stimmung erscheint der neue Anfang nur als das herrliche Ende der Dinge, als die „Erfüllung der Zeit“, und man blickt nicht darüber hinaus. Wenn Jesus sich von der Erwartung aller Idealisten nicht ganz frei machen konnte, daß der Erfolg unmittelbar eintreten werde, so zeigt das nur, daß er eben ein Mensch war und daß sein jüdisches Erbe auch die Form seiner Gedanken beeinflußte. Aber es streitet ganz und gar nicht gegen die Tatsache, daß er dazu berufen war, das Reich Gottes zu bringen. Für dieses Reich zu leben war sein Glück, er wollte lieber sterben, als ihm untreu werden; die Erfüllung seiner Aufgabe, die Verwirklichung seines Ideals, hinterließ er als köstliches Erbe kommenden Geschlechtern.

Es ist der höchste Ruhm Israels, daß es dieses Ideal eines unüberwindlichen Reiches Gottes der Welt geschenkt hat, wie es der höchste Ruhm Jesu ist, daß er den Anstoß dazu gegeben hat, dieses Ideal nun in weltweiter Form zu verwirklichen. Es ist meine feste Überzeugung, daß das heutige Christentum, ganz besonders das liberale, sich mit dem streitbaren und konkreten sozialen Ideal erfüllen muß, wie es das alte Israel vertreten hat. Denn es hat sonst zu wenig von einem praktischen Ideal. Es ist vernünftig, weich, human, tröstlich: aber es erreicht nichts, weil es nichts erstrebt. Es hat kein besonderes, alles andere umfassendes Ziel, kein Trompetensignal, keinen Schlachtruf. Es verkündigt vieles Wahre und Interessante von Jesus, aber es hat zu sehr die grundlegende Wahrheit vergessen, daß Jesus herrschen wollte, zwar durch Liebe herrschen, aber eben doch herrschen. Das Christentum ist das Werk des kühnsten und unternehmendsten Geistes, den die Geschichte kennt. Jede Anschauung von Jesus, die diese hohe Kühnheit übersieht oder unterschätzt, wird seinem Charakter nicht gerecht und faßt ihn zu schwächlich. Durch dieses Element seines Wesens ist Jesus der Genosse von Männern wie Mohammed, Caesar, Alexander, Napoleon, Männern mit Herrscherphantasie, die von Weltreichen träumten und den Mut hatten, ihre Träume in Wirklichkeit umzusetzen.

Hier liegt nun auch die Bedeutung der Versuchungsgeschichte. Sie dramatisiert die Versuchung des Machtbewußtseins, die über Jesus kam, wie über alle starken Helden. In seinem Herzen war die sein ganzes Wesen erschütternde Überzeugung erwacht, er sei dazu bestimmt, das Reich Gottes zu gründen. Für einen Juden bedeutete das Wort Herrschen eben Herrschen. Aber wie sollte er herrschen? Hier setzte die Versuchung ein. Weil er in sich die Kraft zum Herrschen fühlte, so konnte es nicht anders sein, als daß das Schauspiel der weltlichen Herrschaft, das

er um sich erblickte, auf seinen Geist Eindruck machte. Wenn er die Herrschersymbole der Kaiser sah, so verdammte sein Herz wohl die Art, wie sie gebraucht wurden, aber seine Einbildungskraft wurde mächtig durch sie erregt. Von der Höhe seines Machtbewußtseins aus erblickte er die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit. Der religiöse Patriotismus stellte ihm die versucherische Frage: „Warum soll ich diese nicht mit Gewalt bezwingen?" Natürlich für die Sache Gottes, aber eben doch mit Gewalt. Und wenn er diese Versuchung überwand, so geschah es nicht dadurch, daß er seinen Willen zur Herrschaft aufgab, sondern indem er ihn so umfassend machte und vergeistigte, daß er dieses hohe Ideal nicht gegen sein klägliches weltliches Abbild mehr eintauschen mochte.

So war der Christus ein führender Genius, der Israels weltumfassenden Herrschergedanken umgestaltete, ohne ihm seine Lebenskraft zu nehmen, und der allein imstande ist, den Herrscher unserer modernen Welt, den Materialismus, zu besiegen. Er ist der Mann, der das Recht hat, zu dem modernen Geist zu sprechen; und auf ihn zu hören ist das, was diesem Geist am meisten not tut. Er weiß, wie dem zu Mute ist, dem Macht gegeben ist. Er kennt die Leidenschaft des Machtgefühls, die in den Herzen der modernen Industriekönige glüht. Er kennt die Träume des Ruhmes, die die Seele kraftvoller Männer erfüllen, die über kraftvolle Völker herrschen, wenn die nationalen Grenzen sich erweitern und der Nationalreichtum wächst. Von der Höhe seiner geistigen Eroberungen spricht er zu solchen Männern: „Ihr träumt von Macht. Ich habe sie zu vergeben. Laßt den falschen Glanz weltlicher Herrschaft fahren und ergreifet die Herrschaft, die allein bleibend ist, dann werdet ihr die Freude des kraftvollen Mannes fühlen."

In diesem sittlichen Idealismus, in dieser geistigen Herrscherstellung zeigt sich die Seele des Judentums. In der Empfindung seiner kindlichen Einheit mit dem himmlischen Vater, in seiner klaren Anschauung von dem alles überragenden Wert der Liebe, in seiner Umwertung aller Werte dieser Welt, wobei nur der groß ist, der dient, in seiner Fähigkeit, in dem sozialen Ideal Israels den Kern von der Schale zu sondern, in seiner Treue bis zum Tod — in all dem ist Jesus das, was er war, geworden durch die Einzigartigkeit der Persönlichkeit, die jedem Leben, ob groß oder klein, den individuellen Stempel aufdrückt. Aber in seiner Verkündigung des Reiches Gottes, in seinem unerschütterlichen Entschluß, eine neue soziale Ordnung zu bringen, in der Gott die volle ungeteilte Herrschaft besitzt, in seinem absoluten Vertrauen darauf, daß die Pforten der Hölle dieses Reich nicht überwältigen werden — darin ist Jesus der echte Sohn Israels. Heute betonen wir wieder die soziale Seite des Evangeliums, wir bestehen mit Recht darauf, daß das Ideal Jesu ein sozialer Organismus ist und nicht eine Menagerie

von Heiligen. Mit alledem wiederholen wir nur das Ideal der tatsächlichen Herrschaft Gottes auf Erden, das Israel seinem größten Sohne und durch ihn der Welt als Erbe hinterließ.

Gibt es etwas, das deutlicher zeigte, wie groß die Schuld ist, die der Christ dem Juden gegenüber empfindet? Verlangt nicht schon die gewöhnlichste Dankbarkeit — um von Christi Idealen ganz zu schweigen — daß der Christ den Juden ganz besonders ehrt und achtet? Ist nicht jede andere Stellung des Christen gegenüber dem Juden eine abscheuliche Heuchelei und eine unsagbare Schande?*)

---

*) Nach diesem Vortrage berichtete Professor D. theol. **Bonet-Maury**-Paris von Beziehungen zwischen evangelischen und **jüdischen Modernisten** in Frankreich. Modernisten gäbe es ja in jeder Glaubensgemeinschaft. Der Gottesdienst in der neuen Synagoge sei ganz nach dem Muster des evangelischen Ritus eingerichtet. Auch finde er Sonntags statt. Diese modernistische Bewegung des Pariser Judentums sei von Frauen ausgegangen und getragen. Sie hätten des öfteren protestantische Geistliche eingeladen, bei ihnen zu predigen, und umgekehrt hätten verschiedene Rabbiner, besonders amerikanische, in den evangelischen Kirchen geredet.

(Übersetzung.)

Die Beziehungen zwischen liberalen Christen und Juden.

Von Prof. *Claude Montefiore*, London.

Das Thema, über welches ich eingeladen worden bin einige Worte zu sprechen — und ich weiß die mir erwiesene Ehre sehr zu schätzen — betrifft die Beziehungen zwischen liberalen Christen und Juden. Nach meiner Auffassung handelt es sich dabei nicht bloß um die **aktuellen** Beziehungen, die in den verschiedenen Ländern zwischen diesen beiden Menschengruppen bestehen, sondern vielmehr um die **ideellen**, also weniger um die Beziehungen wie sie tatsächlich sind, als wie sie sein könnten oder sollten. Der Wortlaut des Themas spricht von „den Beziehungen zwischen liberalen Christen und Juden"; den ersteren ist ein Eigenschaftswort beigegeben, den letzteren keines. Ich denke mir aber, daß solche Beziehungen an Interesse und Intimität gewinnen müssen, wenn jenes Eigenschaftswort für Juden wie für Christen gelten soll, so daß die Formulierung in ihrer Vollständigkeit also zu lauten haben würde: Die Beziehungen zwischen liberalen Christen und liberalen Juden. Mein Vortrag wird auch in weitgehendem Maße von der Voraussetzung ausgehen, daß dieser extensive Gebrauch des Wortes „liberal" in der Absicht der Aufsteller des Themas gelegen hat. Wenn ich mir den Titel des Vortrages noch näher ansehe, bemerke ich weiterhin, daß ich von den Beziehungen zwischen liberalen Christen und Juden und nicht zwischen dem liberalen Christentum und Judentum zu sprechen haben werde. Die beiden Gegenstände sind zwar mit einander verwandt, aber nicht völlig identisch; und ich werde bei den sehr ungelehrten und unfachmännischen Worten, die ich heute an Sie richten möchte, dieser Unterscheidung eingedenk bleiben und von ihr Gebrauch machen. Ich werde nämlich mehr vom wirklichen Leben der Menschen reden als von Theorien und Lehrmeinungen; ich werde mehr von Juden und von Christen als vom Judentum und Christentum sprechen. Was man nun auch mit Beziehung auf die Wahl gerade der besonderen Persönlichkeit unter den Männern der englischen Nation sagen möge, der hier das Wort erteilt wurde (daß die Wahl der be-

sonderen Persönlichkeit unter den Männern der amerikanischen Nation eine vortreffliche gewesen ist, das kann meines Erachtens keinem Zweifel mehr unterliegen), jedenfalls bin ich mir darüber vollkommen klar, daß man sehr vernünftig und richtig gehandelt hat, indem man bestimmte, daß die zwei hauptsächlichen Wortführer auf diesem besonderen Gebiete ein Amerikaner und ein Engländer sein sollten, und zwar aus folgendem Grunde: Amerika (die Vereinigten Staaten nämlich) und England nehmen in dieser Sache eine eigentümliche Stellung ein.

Die Beziehungen zwischen liberalen Christen und liberalen Juden, oder, wenn wir das Eigenschaftswort ganz weglassen, zwischen Juden und Christen, sind im großen und ganzen in diesen beiden Ländern die allerengsten, besten und interessantesten. Was in Amerika und England tatsächlich existiert und geschieht, das gibt die besten Mittel zu Gedanken und Träumen darüber an die Hand, was eine bessere Zukunft uns erhoffen läßt. Dort nämlich ist die Wirklichkeit der günstigste Ausgangspunkt zur Gewinnung eines Idealbildes; jedenfalls dürfen wir, wenn wir das Wort liberal für Christen wie für Juden gelten lassen, behaupten, daß in Amerika und England die gedachten Beziehungen die intimsten und herzlichsten sind zwischen solchen, denen als Christen wie als Juden das Religiöse am Herzen liegt.

Andererseits bestehen aber wieder interessante und auffallende Unterschiede zwischen den Beziehungen von Christen und Juden in Amerika und in England, und gerade die nationale **Besonderheit,** in der in jenen Ländern die Vorzüglichkeit, oder sagen wir besser, um nicht zu präjudizieren, die Intimität der Beziehungen zwischen Chiisten und Juden zum Ausdruck kommt, hat ein hervorragendes Interesse und einen eigentümlichen Wert für die Zwecke dieses Kongresses. Man kann, kurz zusammengefaßt, sagen, daß die **öffentlichen** Beziehungen zwischen den liberalen Juden und liberalen Christen in Amerika am weitesten entwickelt und am intimsten sind, während in England die **privaten** Beziehungen zwischen Juden und Christen den herzlichsten und intimsten Charakter angenommen haben.

Denn mein Vaterland England ist, so kann ganz allgemein gesagt werden, ein Paradies für den Juden. In England existiert nämlich jenes schlimme Unwesen, der Antisemitismus, so gut wie gar nicht, sei es nun der politische oder der berufliche oder soziale, handle es sich dabei um Glaubens- oder Rassenhaß, um Hochmut oder Vorurteil; und was es dennoch an antisemitischem Wesen gibt, das geht seine dunklen Wege und wagt es nicht, sein häßliches und unheiliges Haupt zu erheben; es ist, was uns und ganz gewiß auch alle kultivierten Menschen überhaupt erfreut, seien sie Juden oder Christen, eine quantité négligeable.

Die Folge davon ist, daß wir in England tatsächlich einen freien und ungebundenen, auf Gleichheit und Einmütigkeit gestellten Verkehr zwischen Männern und Frauen beider Glaubensgruppen antreffen, die unerläßliche Grundlage für irgendwelche gesunde oder ideale Beziehungen zwischen liberalen Christen und Juden. Denn ohne eine solche kann es keine vollkommenen Beziehungen geben. Menschen verschiedenen Glaubens müssen einander erst persönlich kennen und schätzen lernen, bevor sie die Religionen gehörig verstehen und bewerten können, die an der Ausgestaltung ihrer Persönlichkeiten hüben wie drüben einen so großen Anteil gehabt haben. Habe ich erst ein großes persönliches Interesse an einem Menschen bekommen, so werde ich weniger obenhin über alles dasjenige denken, was ihm eigentümlich angehört, was diesen Menschen, dem ich zugetan bin, ursächlich bestimmt, bei seiner Ausbildung mitgewirkt hat. Wenn ich ihn lieben gelernt habe, werde ich auch vor seinem Glauben Hochachtung haben. Intime freundschaftliche Beziehungen zwischen Juden und Christen sind die unerläßliche Grundlage für irgendwelche richtige Beziehungen zwischen ihnen. Ich will damit nicht sagen, daß jeder Jude oder auch nur jeder liberale Jude intime Freunde unter den Christen haben müsse und umgekehrt. Es würden ja auch nicht genug Juden vorhanden sein, um dies durchzuführen. Aber es müssen **viele** Juden und **viele** Christen solche Freundschaften haben.

So nun liegen die Dinge bereits in England. Ich hoffe, meine Zuhörer werden mich nicht für egoistisch oder eingebildet halten, wenn ich meinen eigenen Fall ins Treffen führe, der ja keineswegs eine besondere Ausnahme darstellt und sich höchstens vielleicht dadurch auszeichnet, daß ich mich, was Zahl und Vortrefflichkeit meiner Freunde beiderlei Geschlechts betrifft, als besonders vom Schicksal begünstigt betrachten darf. Wer aber sind diese meine Freunde? Einige von ihnen sind ja natürlich Leute meiner eigenen Gemeinde und Glaubensgenossen von mir; sehr viele von ihnen sind es aber nicht. Sie sind Christen und zwar Christen von den allerverschiedensten Lehrmeinungen. Es gibt orthodoxe und liberale Römisch-Katholische, orthodoxe und liberale Anglikaner und Protestanten, Unitarier und was nicht noch alles unter ihnen. Ich bin ihnen allen in verschiedener Art und in verschiedenem Grade zugetan und ich darf wohl hinzusetzen, daß sie auch für mich in verschiedener Art und in verschiedenem Grade etwas übrig haben. Es sind Freunde, mit denen Religionsgespräche nicht vermieden oder abgelehnt werden. Es gibt da keine verschlossenen Türen, dafür aber wird nicht der geringste Versuch einer Bekehrung gemacht. Wir lernen von einander, wir suchen aber nicht die Meinungen des anderen zu uns herüberzuziehen oder zu verändern.

Ich spreche von dieser unerläßlichen Grundlage des persönlichen Verkehrs und der Freundschaft deswegen mit solcher Ausführlichkeit, weil sie in Zentral- und Ost-Europa so wenig bekannt zu sein scheint. Einer meiner liebsten Freunde ist ein Geistlicher der anglikanischen Kirche, und ich mache mit ihm gelegentlich Reisen in die Schweiz und andere Länder. Nicht gar weit von diesem Saale entfernt lebt eine liebe Freundin jüdischen Glaubens von mir, die zu besuchen ich häufig nach Berlin komme. Ihr leider verstorbener Gatte war einer der vornehmsten Rabbiner, der vornehmsten Juden und Menschen, die ich jemals gesehen habe oder sehen werde. Zur Zeit, als mich mein Freund, der christliche Geistliche, zum ersten Male hierher begleitete, fiel es uns halb als belustigende, halb als ergreifende Tatsache auf, daß unter den eines Abends um den gastlichen Tisch meines Freundes, des Rabbiners, versammelten Juden das größte Erstaunen und Neid darüber herrschte, daß ein christlicher Geistlicher und ein offenkundiger Jude mit einander in der Welt umherreisten, dabei in intimsten freundschaftlichen Beziehungen standen und auf dem Fuße absoluter Gleichheit verkehrten. „Ist es denn ein wirklicher wahrhaftiger Geistlicher?" flüsterten sie mir zu. Und ich sagte meinem Freunde, er solle doch das nächste Mal seinen längsten schwarzen Rock und sein allerberufsmäßigstes Gewand anlegen, damit ihnen die verblüffende Tatsache einen um so größeren Eindruck mache. Ich glaube, die Sache kam ihnen zu schön vor, um wahr sein zu können.

Ich wiederhole: viel persönlicher Verkehr und freundschaftliche Beziehungen zwischen Christen und Juden ist für die vollkommenste „Beziehung" ein wesentliches Erfordernis. Und das trifft zu ungeachtet gewisser Gefahren, die daraus entstehen mögen und auch gelegentlich wirklich entstehen — Gefahren namentlich für die Juden, gerade weil ihre Zahl eine geringe und die Beibehaltung einer klaren Abgrenzung infolgedessen eine schwierigere ist. Auf diese Gefahren will ich nur mit einem Worte kurz hinweisen.

Die erste Gefahr besteht in den Ehen zwischen Christen und Juden; wenn nämlich der Jude seinen Glauben beizubehalten wünscht (und jeder Jude, der sich zu seinem Glauben bekennt, sei er nun orthodox oder liberal, wünscht dies), so kann er es einzig und allein durch eine streng ablehnende Haltung gegenüber den Mischehen. Die zweite Gefahr besteht darin, daß durch unbeschränkten sozialen Verkehr in Verbindung mit den verborgenen Wirkungen des Milieus, der Erziehung und der literarischen Einflüsse die unterscheidenden Eigentümlichkeiten des jüdischen Theismus eine Verwässerung und Abbröckelung erfahren — ist es doch nur eine winzige Minorität unter einer ungeheuren christlichen Mehrheit, die an diesem Glauben festhält. Diese Gefahren

also stelle ich nicht in Abrede, doch glaube ich, daß wir sie um eines höheren Gutes willen auf uns nehmen müssen.

Der etwas schwierige oder, wie manche sagen, phantastische Gedanke, den ich nun zum Ausdruck bringen will, ist nämlich der folgende: Gestatten Sie mir, ihn durch eine Analogie zu erläutern. Wir alle streben einem goldenen Zeitalter zu und sind darin einig, daß wir das auch sollen, nämlich einem Reiche Gottes auf Erden, wo es keine Sünde und kein Leiden, kein Irren und keinen Kummer mehr geben wird.

Wir sind uns aber zugleich darüber klar, daß diese Unvollkommenheiten Bedingungen des Fortschrittes sind, und es will uns bedünken, als fiele das Am-Zielesein mit Stillstand und vielleicht Verfall zusammen. So unrealisierbar aber das sittliche Ideal in mancher Hinsicht auch erscheinen mag, so streben wir dennoch danach. Kann man nun nicht auch sagen, daß obwohl jede Religion von einer Zeit träumt, ja für eine Zeit arbeitet, wo alle Menschen eines Glaubens sein werden, und obgleich viele unter uns bereits Ankündigungen und Annäherungen dieser Einmütigkeit mit unverhohlener Freude begrüßen, dennoch die vollendete Erfüllung dieser Zeit einerseits unmöglich und andererseits — ohne unermeßliche Veränderungen der menschlichen Natur und Kraft — auch nicht zu wünschen ist und Verarmung nach sich ziehen würde? Meinem unphilosophischen Denken will es so vorkommen, als ob die richtigen oder idealen Beziehungen zwischen Juden und Christen bis zu einem gewissen Grade beiderseits auf jener Antithese oder Antinomie beruhten, auch auf der Tatsache, daß wir in einer oder mehreren Hinsichten wünschen und in anderen wieder nicht wünschen, daß jedermann im religiösen Denken unsere Ansicht teilen solle. Es liegt ja wohl auf der Hand, weshalb wir wünschen und verlangen, daß alle Menschen die gleichen religiösen Gedanken, den gleichen religiösen Glauben haben möchten. Wenn wir nämlich den besten und wahrsten Glauben zu besitzen überzeugt sind, so müssen wir doch notwendigerweise wünschen, es möchten ihn alle anderen Menschen gleichfalls besitzen und bewahren. Sollten wir aber nicht, indem wir solches glauben und wünschen, gleichzeitig glauben können, daß wenigstens auf lange Zeitläufte hinaus verschiedene Arten, Typen und Phasen des Theismus gut und wünschenswert sind, weil doch der Gedanke von Gott und seinem Verhältnis zur Welt so groß und vielgestaltig ist, daß der Mensch jeden seiner vielen Aspekte nicht mit gleicher Kraft der Empfindung und gleicher Intensität umfassen, verstehen, realisieren und zu Herzen nehmen kann? Sollten wir nicht der Überzeugung beitreten können, daß noch auf lange hinaus verschiedene Aspekte oder Formulierungen der Wahrheit, verschiedene Annäherungen an sie, ja verschiedene Metaphern und Symbole für sie den verschiedenen Geistern und Menschen-

gruppen die angemessensten sind? Sollten nicht verschiedene Menschengruppen am Besten dabei fahren, wenn sie auf den eigenen Entwickelungslinien und in Übereinstimmung mit der eigenen Geschichte den Weg nach aufwärts verfolgen?

Und wenn wir also auf lange hinaus nicht jeder jede wertvolle Schattierung, jeden wertvollen Aspekt und Abglanz der Wahrheit besitzen können, würde es dann nicht etwa noch lange Zeit hindurch auf eine geistige Verarmung der Menschheit im ganzen hinauslaufen, wenn eine bestimmte Gruppe, die eine besondere Phase der theistischen Wahrheit inne hat, gänzlich verschwände oder in einer anderen Gruppe aufginge, während es doch möglich wäre, daß das Teilchen Wahrheit, das die eine Gruppe inne hat und mit aller Kraft vertritt, von der anderen Gruppe neben ihrem eigenen Teilchen Wahrheit aufgenommen oder ebenso klar und bestimmt vertreten werden könnte?

Meine Auffassung von den idealen Beziehungen zwischen liberalen Christen und Juden steht also, teilweise wenigstens, in Abhängigkeit von den in diesen Fragen implizite enthaltenen Schlußfolgerungen, nämlich von der Ansicht, daß von verschiedenen Religionen oder Unterabteilungen von Religionen jede irgend eine besondere Schattierung, einen besonderen Aspekt der Wahrheit enthalten, oder einen Aspekt und eine Schattierung davon mit besonderer Klarheit und Schlüssigkeit vertreten könne, und daß also noch auf lange hinaus die gesonderte Existenz und Entwicklung (jede auf ihrer eigenen Entwicklungslinie) einer jeden Religion für die Menschheit als Ganzes von Vorteil ist.

Dem natürlichen Menschen und inbrünstig Gläubigen fällt es indessen einigermaßen schwer, eine solche Schlußfolgerung anzunehmen. Der liberale Christ und sogar der liberale Jude sind beide geneigt, zu glauben, daß ihr besonderes Bekenntnis die ganze Wahrheit und nichts als Wahrheit enthalte. Der Christ, auch der liberale, und zuweilen umsomehr wenn er liberal ist, neigt zum Glauben, daß die jüdische Religion jedenfalls ein Glaube ist, der ausschließlich der Vergangenheit angehört oder angehören sollte. Er neigt zur Überzeugung, daß diesem **Judenglauben** jedenfalls in der modernen Welt keine Aufgabe, kein Anteil zufalle, daß er keine Rolle in der Religionsgeschichte der Welt mehr spiele. Der Judenglaube gehöre jedenfalls ins Museum für Antiquitäten und nicht ins Leben. Er habe vor 1900 Jahren aufgehört zu wirken, als er den Glauben Jesu und des Paulus ins Leben rief. Der Judenglaube stelle jedenfalls im Religiösen einen **„überwundenen Standpunkt“** dar. Und was den **liberalen** Judenglauben anlangt, so steht es um ihn nach der Meinung, zu der die Christen und sogar die liberalen neigen, noch schlechter. Der **orthodoxe** Judenglaube ist wenigstens, so sagen sie, ein anachronistisches Überbleibsel eines einst Lebendigen. Der **liberale**

Judenglaube aber ist überhaupt nichts; er hat keine Daseinsberechtigung; er schwebt in der Luft, ist weder historisch noch logisch begründbar. Diese Beurteilung des Judenglaubens seitens vieler Christen ist der Beurteilung nicht unähnlich, oder wenigstens ebenbürtig an die Seite zu stellen, die von seiten vieler Juden dem Christentum gegenüber stattfindet. Wenn viele Christen der Meinung sind, daß der Judenglaube unvergleichlich ärmer und schwächer ist als der Christenglaube, so sind dafür viele Juden der Ansicht, daß der Judenglaube unvergleichlich wahrer, besser und ethischer sei als der christliche.

Was im Christentum gut und wahr ist, das ist vom Judentum übernommen worden und mithin nicht neu; was neu ist, ist nicht wahr. Und wenn viele Christen häufig geneigt sind, zu glauben, daß der liberale Judenglaube nicht mehr das geringste Anrecht habe, Judenglaube genannt zu werden, oder behaupten, wie ich eben hervorhob, daß der jüdische Liberalismus logisch nicht begründet sei, so werden dafür wieder genau dieselben Komplimente von vielen Juden den liberalen Christen gegenüber gemacht. Denn, so hören wir sie oft sagen, das liberale Christentum ist eigentlich kein Christentum. Unitarier haben keine Berechtigung, sich Christen zu nennen, und es gibt viele, die sich dagegen sträuben, Unitarier genannt zu werden, die sich, wären sie nur konsequent, so nennen lassen müßten. Einige Christen scheinen uns liberale Juden als Halb-Christen mit jüdischem Firnis anzusehen, während einige Juden meine liberalen christlichen Freunde als christlich etikettierte Halb-Juden zu betrachten scheinen. Jede Partei bestreitet eben nur zu häufig den Wert und die Rechtfertigung der andern.

Ich denke nun, daß wenn wir die besten religiösen Beziehungen zwischen Christen und Juden haben wollen, diese gegenseitige Herabsetzung allmählich aufhören müsse. Wir brauchen nicht nur Toleranz, sondern etwas mehr als Toleranz. „Toleranz", sagte Goethe, — und seine gewichtigen Worte lassen sich hier mit ganz besonderem Nachdruck anwenden — „Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen." Wir brauchen nicht bloß Toleranz, sondern gegenseitige Achtung, und nicht nur Achtung, sondern Anerkennung.

Was aber soll anerkannt werden? Jedenfalls dies, unter anderem: daß eine jede Religion und sogar jede liberale Variation einer jeden Religion nicht nur eine Zeitlang am Leben bleibe, sondern irgend etwas ihr Eigentümliches und Wertvolles besitzen wird, wofür gelebt werden kann, etwas von Wert, das auf den großen Geistesaltar der Welt gehört, etwas Unterscheidendes und Kostbares, das dem Gesamtvorrat an religiösen Errungenschaften einverleibt werden muß.

Sollte es denn nicht möglich sein, daß, während Juden und Christen beiderseits an der Meinung festhalten, daß ihr Glaube im großen und ganzen mehr Wahrheit enthalte als der andere und ihn an Vortrefflichkeit überrage, dennoch beide Teile zugestehen, daß der andere wenigstens **irgend einen** Aspekt der religiösen Wahrheit enthalte, **irgend eine** Schattierung oder ein Teilchen geistigen Wertes bei sich führe, dessen der überlegene Glaube ermangle? Kann nicht jede der beiden Parteien der Überzeugung beitreten, daß die andere eine wahre Rechtfertigung für ihre Fortexistenz, ihre Unterschiedenheit, ihren alten geschichtlichen Namen besitze? Gibt uns hier nicht unser Gefühl gegenüber unsern Müttern und Frauen, Gatten und Vätern eine Art Analogie an die Hand? Ich halte meine Frau für etwas Bedeutenderes als deine Frau und liebe sie mehr als diese; doch ich erkenne nicht nur an, daß du kein Tor bist, wenn du von deiner Frau denkst wie ich von der meinen, sondern ich erkenne sogar an, daß deine Frau gewisse wohl unterscheidbare und besondere Vorzüge besitze, während ich doch der Meinung bin, daß sie im ganzen gegen meine Frau zurückstehe. Ich fühle mich zur Überzeugung hingedrängt, daß der Christen- wie der Judenglaube gewisse eigentümliche und unterscheidbare Annäherungen an jene vollkommene Wahrheit enthalten müsse, die in ihrer Vollendung jenseits der Sphäre des Menschenwissens und menschlichen Ausdruckes liegt. Wäre es anders, so könnte ich nicht glauben, daß sie beide so lange getrennt bestanden, so viele Gemüter so zahlreicher Generationen befriedigt haben, durch so mannigfache Prüfungen ungebrochen hindurchgegangen sein und solche bedeutende und eigenartige Geistesschöpfungen veranlaßt haben könnten.

Es scheint mir demnach, als ob das zweite Bedürfnis, das sich im Hinblick auf die idealen religiösen Beziehungen zwischen Juden und Christen und insbesondere zwischen liberalen Juden und liberalen Christen fühlbar macht, darauf hinzielte, daß beide Gruppen, wo immer es möglich ist, etwas über die spezifischen Vorzüge der anderen zu erfahren bestrebt sein müssen. Was gegenwärtig so häufig geschieht, ist, daß jede Partei die andere studiert (sofern das Studium genannt zu werden verdient), um Gegensätze und schwache Punkte ausfindig zu machen. Ich mache die Beobachtung, daß viele Juden das Christentum als Folie für das Judentum benutzen; die Mängel des jüngeren Glaubens dienen als Mittel. die Vorzüge der älteren Religion in helleres Licht zu setzen. Und genau dieselbe Methode wird von vielen Christen dem Judenglauben gegenüber befolgt. Man macht die Entdeckung, daß „das Gesetz“ dem Evangelium ein höchst anziehendes Relief gibt; man entwirft eine glänzende und anschauliche Schilderung der Lasten, die der Nomismus mit sich brachte, und läßt dagegen die Freiheit

des Christenglaubens in umso großartigerer und herzerfreuenderer Wirkung hervortreten. Das alles muß nun aufhören. Es ist altmodisch, ungeschichtlich und unliberal. Jede Religion hat ihre Mängel und Schwächen so gut wie ihre Qualitäten, Stärken und Vorzüge. Was wir aber zuerst und hauptsächlich ins Auge fassen sollten, das sind die guten Qualitäten und nicht die Mängel. Worin besteht die **Stärke** des Nomismus? das hat der Christ zu lernen; was ist die Stärke des Evangeliums? das wird der Jude herauszufinden haben; dem Christen dürfen **Gesetz** und Nomismus nicht mehr gleichbedeutend sein mit Trockenheit und Äußerlichkeit und Werkheiligkeit, Selbstgerechtigkeit und Verzweiflung und wie diese törichten altgewohnten Schlagworte alle heißen mögen. Und dem Juden darf das Kreuz Christi nicht mehr als bloße Torheit erscheinen, die Lehre Jesu soll von ihm nicht mehr als entweder alt oder schlecht angesehen, Paulus (das ist am schwersten) nicht mehr als bloßer Verderber des ethischen Monotheismus betrachtet werden. Alle diese einseitigen Ansichten müssen verschwinden, und so schwere Anstrengung es auch kosten mag, wir müssen uns bemühen, unsere Augen aufzutun und die Vorzüge eines Glaubens anerkennen lernen, der nicht der unsere ist und es nie werden wird. Die alten einfältigen Antithesen und Schibbolethe müssen wir fahren lassen; die Naivetät muß verschwinden, die uns glauben ließ, daß wir alle Wahrheit hätten und unsere Nachbarn allen Irrtum; und dennoch müssen wir nicht weniger warme und überzeugte Christen und Juden bleiben als bisher oder als es in alten Zeiten unsere Väter gewesen sind. Wenn der Jude intime Freunde unter den Christen hat, und der Christ unter den Juden, dann wird dies alles um so leichter vonstatten gehen; denn Jude wie Christ wird dann gewahr werden, daß der Juden- wie der Christenglaube keine bloße trockene und abgestorbene Sammlung von Lehrmeinungen, sondern in ihrem ursprünglichen Wesen lebendige Zustände der Seele, die Religion von Männern und Frauen von Fleisch und Blut sind, die von ihr leben, ein Leben voll Vortrefflichkeit verschiedener Natur bestreiten, ein Leben der Hingebung und der Selbstaufopferung, der Loyalität und Geduld, der Treue und Liebe. Christen wie Juden werden nun natürlich ihre eigene und besondere Auffassung von der Zukunft haben müssen; sie werden wie bisher ihre eigenen unterscheidbaren Meinungen festhalten über die göttliche Mission, die ihrer eigenen Religion anvertraut worden ist. Ist es aber unmöglich, daß die eine wie die andere Partei den Glauben hegt, Gott sei auch irgendwie mit der andern? Vor langer Zeit faßte der jüdische Philosoph Maimonides den großen Gedanken, daß der Islam und das Christentum von Gott dazu ausersehen waren, die heidnischen Völker der Welt stufenweise — nach Maßgabe ihrer Herzens-

härtigkeit — zu der hohen Reinheit des jüdischen Monotheismus heraufzuführen. Ein solcher Gedanke spricht gar sehr für seinen Urheber. Wir brauchen ihn nur in Anwendung zu bringen und zu entwickeln, jeder nach seiner Art, und er kann auch heutigen Tages noch einem guten und nützlichen Zwecke dienen. Auf alle Fälle sollten liberale Juden und Christen imstande sein, die Lehre von einer Wahrheit, die **mit Irrtum verbunden oder in Irrtum eingesenkt ist,** ihrem Werte nach zu schätzen. Der Jude wird nach wie vor an die Menschwerdung Gottes nicht glauben wollen, er wird sich aber bemühen, die Wahrheit dieser Lehre oder vielmehr die Fragmente von Wahrheit zu verstehen, die jene irrtümliche Doktrin repräsentiert oder enthält. Der Christ wird nach wie vor den jüdischen Monotheismus für abstrakt und den jüdischen Gesetzesglauben für ethisch unzureichend halten, aber er wird sich auch bemühen, die Teilchen besonderer Wahrheit und Vortrefflichkeit zu erkennen, die jener mangelhafte Monotheismus und jener ethisch unzureichende Nomismus dennoch enthalten muß. Es fällt uns ja leicht genug, die Mängel der Religion der anderen zu gewahren; was wir aber zu sehen uns bemühen müssen, das sind ihre Vorzüge.

Die liberalen Juden und liberalen Christen haben nun offensichtlich (oder sollten es wenigstens) besondere Bindemittel zur Hand, die sie in ein sympathisches Allianzverhältnis zu einander bringen können. Denn wenn sie auch im Substantiv auseinandergehen, so treffen sie doch im Adjektiv zusammen. Es gibt gewisse Anschauungsweisen dem Religiösen gegenüber, die wie ich glaube die Liberalen auf der ganzen Welt mehr oder weniger mit einander gemein haben; und diese gemeinsamen Anschauungsweisen sollten dazu beitragen, die Beziehungen zwischen liberalen Christen und Juden sympathischer und intimer zu gestalten. Die Härten und Unfertigkeiten beider Religionen werden bei einer **liberal** gehaltenen Darstellung der Glaubensweisen gemildert und vermieden. Sogar die Doktrinen, die die Juden und Christen am weitesten von einander entfernt gehalten haben, sind nicht mehr dieselben, wenn sie in diesem liberalen Gewand auftreten oder eine liberale Modifizierung erfahren haben.

Die Menschwerdung Gottes ist nicht mehr ganz die frühere; die Göttlichkeit Christi ist keineswegs mehr dieselbe wie ehedem, das Gesetz nicht mehr das alte; der Nomismus nicht mehr ganz der gleiche wie früher. Auf beiden Seiten haben Veränderungen, Modifizierungen, Milderungen stattgefunden; auf beiden Seiten gehen, wenn auch oft beiden Parteien verborgen, **Annäherungen** und Überbrückungen vor sich; der orthodoxe Jude bestreitet dem liberalen das Recht, sich Jude zu nennen; das Recht des liberalen Christen, sich Christ zu nennen, wird vom orthodoxen Christen in Frage gestellt. So kommt es, daß

der liberale Christ in seinem heftigen Drange, sich seiner Zugehörigkeit zur Christenheit zu versichern, gelegentlich seinen orthodoxen Bruder in der irrtümlichen Beurteilung des jüdischen Glaubenswesens übertrifft, während *mutatis mutandis* das Gleiche manchmal von den liberalen Juden dem Christentum gegenüber geschieht. Derartige Übertreibungen sind ja menschlich genug, und man muß sie mit Nachsicht behandeln, nachsichtig verurteilen. Wenn wir religiöse Streitigkeiten und Mißverständnisse richtig beurteilen wollen, müssen wir, wie Jowett sagen würde, uns über sie stellen. Das Ferment des Liberalismus muß meines Erachtens auf die Dauer die Menschen einander immer näher bringen und bewirken, daß ihnen die Augen immer mehr geöffnet werden und ihre Vorurteile verschwinden. Es ist nicht nötig und würde jedenfalls zu viel Zeit in Anspruch nehmen, zu erklären, weshalb es für einen liberalen Christen z. B. so viel leichter ist, den Buddhismus zu würdigen als den Judenglauben, oder für einen liberalen Juden, etwa den Theismus der Hindus als das Christentum. Die Gründe dafür sind verschiedenartig und sehr zahlreich; auch sind sie in ihrer Totalität von beträchtlichem Gewichte. Aber wir dürfen trotzdem hoffen, daß der Liberalismus und die Aufklärung stark genug sein werden, sie allmählich in Angriff zu nehmen und mit der Zeit zu überwinden.

In jenen bewunderungswürdigen Aufsätzen in der Revue Critique und der Revue d'histoire et de littérature religieuse — Artikel, die den einen oder andern zwar von uns gelegentlich etwas hart anließen, doch seine Worte waren heilkräftig und hinterließen keinen Stachel — deutete Loisy zu wiederholten Malen darauf hin, daß keine historische Religion jemals die absolute war, noch jemals werden kann. Ich bin der Meinung, daß der weitere Verlauf der Entwicklung des Liberalismus die Wahrheit der Worte des großen Kritikers beweisen werden. In keiner einzigen, auch keiner großen Religion ist die ganze Wahrheit enthalten. Und nicht weniger wichtig ist vielleicht die ergänzende Doktrin, wonach in allen scharf unterschiedenen Lehren der großen Glaubenssysteme Wahrheit mit Irrtum gemischt, ein göttliches neben dem menschlichen Element enthalten ist. Auch wird uns vielleicht der Fortschritt des Liberalismus lehren, tiefer unter die Oberfläche zu graben, uns von Worten weniger irreführen zu lassen und in allen Religionen mehr noch auf lebendige Ungereimtheiten das Augenmerk zu richten, ob sie uns nun für unsere polemischen Absichten willkommen sind oder nicht, als auf leblose Deduktionen von nur halbverstandenen, nur allzu oft arg verdrehten, künstlich übertriebenen und aufgeblähten Lehrmeinungen. Es ist hier nicht die Stelle, auf spezifische Beispiele und Illustrationen einzugehen. Es wäre dagegen vielleicht am Platze, hinzuzusetzen, daß auch eine modifizierte Ansicht von Inspiration und Offenbarung und eine kritischere

und philosophischere Schätzung der heiligen Schriften dazu beitragen könnten, die religiösen Beziehungen zwischen Juden und liberalen Christen zu verbessern. Kann der eine im Pentateuch und in den Propheten die absolute und unvermischte Vollendung nicht mehr finden, so gelangt vielleicht der andere endlich dazu, den Evangelien, den synoptischen, wie dem Johanneischen gegenüber ähnliche Konzessionen zu machen. Einerseits kann der Jude möglicherweise zu einer Schätzung der Lehre Jesu und des Paulus vordringen, die seinem christlichen Bruder adäquater und weniger spießbürgerlich erscheinen wird; andererseits wird der Christ sich eher dazu verstehen mögen, sich von jüdischen Autoritäten, die schließlich doch etwas von ihrer Literatur und ihrem Sinn verstehen, ins innerste Heiligtum des nachbiblischen Judenglaubens einführen zu lassen. Seine Werturteile werden dadurch weniger ablehnend und genauer ausfallen. Der Jude muß es sich andererseits angelegen sein lassen, seinem Bruder den Weg zu ebnen, und in dieser Hinsicht sollten künftig jüdische Gelehrte und Literaturkundige mehr als bisher jene weisen und großen Worte beherzigen: „Wie sollen die Menschen doch nachsinnen können über Dinge, die sie nicht verstehen können? Wie sollen sie verstehen, was in einer unbekannten Sprache unter Verschluß gehalten wird? Die Übersetzung öffnet das Fenster und läßt das Licht ein; sie zerbricht die Schale, damit wir den Kern zu essen bekommen; sie schiebt den Vorhang zur Seite, auf daß wir in das Heiligtum schauen können." Der jüdische Gelehrte mag diese Worte beachten und sie nützen.

Die Beziehungen zwischen liberalen Juden und Christen können auch sympathisch und sogar herzlich werden; ist doch so vieles beiden Glaubenssystemen gemeinsames vorhanden. Vor solchen gemeinsamen Elementen braucht allerdings nicht erst gesprochen zu werden. Wir haben es mit **Beziehungen,** Beziehungen aus der Vergangenheit und der Zukunft zu tun; und der Begriff Beziehungen weist auf die Existenz zweier gesonderter Wesenheiten oder Existenzen hin, zwischen denen ein Verhältnis entstanden ist. So gibt sogar das Thema meines Vortrags die Schlußfolgerung an die Hand: es handelt sich um Beziehungen und zwar um gute, jedenfalls aber um Beziehungen und nicht um Amalgamierungen. Weder die Angehörigen des jüdischen noch die des christlichen Glaubens werden die tiefe Überzeugung von der besonderen göttlichen Mission preisgeben können, die ihrem Glauben anvertraut ist. Der Grundpfeiler der jüdischen Religion — der orthodoxen wie der liberalen — ist eine tiefe Überzeugung von dem, was die Mission Israels genannt wird; zweifellos hat auch jeder, orthodoxe wie liberale Christ genau dieselbe Anschauung in bezug auf seinen eigenen Glauben und dessen Zukunft. Diese Überzeugungen sind fundamentaler und determinierender

Natur. Was aber noch einmal betont werden muß, ist, daß die Stärke und belebende Kraft irgend einer bestehenden Religion — jedenfalls die des jüdischen und christlichen Glaubens — zum Teil in ihrer Geschichte, ihren Traditionen, ihren Erinnerungen an das Vergangene oder ihre Verbindungen mit ihm, und in ihren Hoffnungen und Visionen der Zukunft enthalten sind. Es ist gut und nicht schlecht, daß weder der Judenglaube noch das Christentum, auch in ihren liberalsten Formen, den Wunsch hegen, diese eigenartige Stärke und Energie dadurch zu schwächen, daß sie in einander übergehen, um dann aus dem gemeinsamen Residuum eine nagelneue Religionsform hervorgehen zu lassen. Ein derartiges In-einander-übergehen mag in einer noch in nebliger Ferne liegenden Zukunft stattfinden. Aber noch lange Zeit wird jede Religion eine Entwicklung auf der eigenen Linie fortsetzen müssen, die mit dem ureigenen Genius dieses Glaubens Hand in Hand geht. Gerade durch diese getrennte Entwicklung werden beide Religionen die beste Gewähr dafür erhalten, daß ihnen und der Welt kein sie besonders unterscheidender Vorzug verloren geht. Doch schließt meines Dafürhaltens diese Trennung keineswegs aus, daß die eine Religion von der andern lerne. Und so läßt sich denn begreifen, daß es in einer entlegensten Zukunft noch dazu kommen kann, daß die beiden liberalen Religionen durch lebendiges Wachstum und ungezwungene Aufnahme harmonisierender Wahrheit zu ihrem eigenen Erstaunen gewahr werden, wie schließlich höchstens noch Namen und Erinnerungen sie von einander getrennt halten. Solche entlegenen Antizipationen können aber keinen Einfluß auf das Handeln in der Gegenwart oder auf die Beziehungen zwischen dem Heute und dem Morgen haben, und sie sollen es auch nicht.

Bisher habe ich von Beziehungen gesprochen, die sich nicht notwendig in irgend einer äußeren und öffentlichen Form zu manifestieren brauchen; es liegt aber kein Grund vor, weshalb nicht diese Beziehungen allmählich zur äußeren und öffentlichen Manifestierung übergeleitet werden sollten, und in Amerika ist dies, wie wir soeben gehört haben, auch bereits geschehen. Wir dürfen nicht vergessen, daß es Dinge gibt, worin ein liberaler Jude und ein liberaler Christ zu gemeinsamen Sympathien, Einverständnissen und Interessen sowohl den orthodoxen Christen wie den orthodoxen Juden gegenüber gelangen können. Sie können diese Sympathien und Einverständnisse zum Ausdruck bringen, ohne dabei den noch gewichtigeren Einverständnissen (als die sie hüben und drüben gelten) untreu zu werden, die sie mit den mehr orthodoxen Formen des eigenen Glaubens in Verbindung halten. Ihre Schuld ist es dann nicht, wenn diese gegenseitigen religiösen Sympathien vor der Öffentlichkeit stärker hervortreten, als ihre tatsächlich noch tieferen Sympathien mit den orthodoxen Glaubensbrüdern. Ein solcher Eindruck wird,

wenn man ihn zu einem unbesonnenen Urteil werden läßt, auf Rechnung des Abseitsstehens der Orthodoxen zu stellen sein und nicht auf Rechnung der abnehmenden Hingebung des liberalen Juden oder liberalen Christen an den eigenen Glauben.

Eine solche öffentliche Manifestierung guter Beziehungen und warmherziger religiöser Sympathie zwischen liberalen Juden und liberalen Christen läßt sich am besten durch den gegenseitigen Austausch von Kanzelrednern exemplifizieren, ein Verfahren, das in Amerika schon seit langem geübt wird, während in England die Zeiten dafür noch kaum gekommen sein dürften. Aus diesem Grunde halte ich auch die Wahl gerade eines Amerikaners neben einem Engländer als Sprechers über die richtigen Beziehungen zwischen liberalen Christen und Juden für eine so überaus angemessene; in den Vereinigten Staaten haben, wie wir gesehen haben, Unitarier und ich glaube auch andere liberale Christen häufig jüdische Kanzeln inne, während jüdische Rabbiner auf christlichen auftreten können. Es gibt dabei weder der Jude noch der Christ irgend etwas von den für ihn als Christ oder Jude entscheidenden Glaubensartikeln preis, und dennoch empfindet weder der eine noch der andre auch nur das geringste Unbehagen oder die leiseste Beunruhigung. Dieser Austausch von Kanzelrednern stellt eine Übung im guten Willen in jener höheren Anerkennung oder Wertschätzung dar, die uns Goethe als das äußerste Ziel der Toleranz bezeichnet. Die Wirkung, die von dieser Einrichtung auf das Publikum ausgeht, vor dem sie ausgeübt wird, muß jedenfalls eine sehr bedeutende sein, und hat kürzlich niemand geringeren als den Präsidenten der Vereinigten Staaten selbst zum Zeugen gehabt. Denn Präsident Taft erzählte bei einem jüdischen Bankett, zu dem er vor kurzer Zeit geladen war, wie er, der Unitarier, in Cincinnati regelmäßig dem Gottesdienst in einer Kirche beigewohnt habe, die damals einer jüdischen Synagoge gegenüberstand. Der Rabbiner dieser Synagoge, Dr. Wise, ein angesehener und verdienstvoller Mann, der bei der Entwicklung des Judentums in Amerika eine namhafte Rolle gespielt hatte, pflegte ab und zu auf der Kanzel in der benachbarten unitarischen Kirche aufzutreten, und der künftige Präsident hörte ihn bei einer solchen Gelegenheit, lernte ihn kennen und bekam dadurch, ohne auch nur ein Titelchen seines unitarischen Christenglaubens einzubüßen, eine größere Hochachtung und ein besseres Verständnis für die Religion und vielleicht auch für die Persönlichkeiten seiner jüdischen Mitbürger.

Und nun lassen Sie mich, um diesen nur versuchsweisen und abgerissenen Vortrag zum raschen Abschluß zu bringen, die Summe des Ganzen ziehen, indem ich sage, wie ich mir die rechten religiösen Beziehungen zwischen liberalen Christen und liberalen Juden vorstelle:

einerseits nämlich denke ich sie mir im Bilde lang andauernder Unabhängigkeit und Getrenntheit, andererseits im Bilde sympathischen gegenseitigen Verstehens und gegenseitigen guten Willens, woraus schließlich eine ganz allmählich sich vollziehende Annäherung hervorgehen wird. Der Christ wird natürlich diese Annäherung hauptsächlich so verstehen, daß der Jude christlicher geworden ist und umgekehrt. In Wahrheit wird es aber eher so kommen, daß zu guter Letzt irgendwie in der Mitte zwischen Beiden eine Begegnung und ein Händeschütteln stattfindet; da es aber ein Jude ist, dem augenblicklich das Wort erteilt ist, so wird man es ihm nicht verübeln, wenn er glaubt, daß, wann und wo auch immer diese Vereinigung vor sich gehen mag, und welche Modifikationen auch immer hüben und drüben eingetreten sein mögen, jene Vereinigung wenigstens die Prophetenworte erfüllen und verwirklichen wird: „Und der Herr wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tage wird der Herr Einer sein und sein Name ein einziger." Denn „Israel wird blühen und knospen und das Antlitz der Erde mit Früchten erfüllen."

Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt.

Von Geheimrat Professor Dr. *Hermann Cohen*, Marburg, Universität.

Der Weltkongreß für religiösen Fortschritt beruht auf dem wichtigen Grundgedanken, daß der religiöse Fortschritt nicht auf eine einzelne Religion beschränkt sein kann, sondern die Religion überhaupt fördern muß.

Damit ist zugleich eine taktische Forderung gestellt: die geistige Disposition zur Sympathie mit fremden Religionen.

Beginnen wir mit dieser zweiten Forderung. Ohne Sympathie, ohne die Voraussetzung, daß wahrhafte Menschlichkeit, was dasselbe ist mit wahrhafter Göttlichkeit, in allen reifen Religionen zur Entwicklung ringt, läßt sich keine positive Religion verstehen und beurteilen. **Idealisierung** ist auch für das Kunstwerk der Religion die Grundbedingung für jeden ihrer Bekenner, nicht minder aber auch für den fremden Beurteiler.

Ohne Idealisierung ist nicht einmal die geschichtliche Erforschung durchzuführen, sofern sie ein geistiges Gesamtbild anstrebt. Freilich darf die Gegenbedingung der genauen urkundlichen Forschung niemals vernachlässigt werden. Ohne sie würde auch die Idealisierung nicht zum Vollzug kommen, sondern nur ein subjektives, die allgemeine Kultur entstellendes Scheingebild zustande kommen.

Die echte Idealisierung stellt in jeder Religion den allgemeinen religiösen Fortschritt dar. Worin aber, durch welches **Kriterium** läßt sich der religiöse Fortschritt erkennen und bestimmen? Offenbar muß dieses Erkennungszeichen in einem Moment liegen, welches allen Kulturreligionen gemeinsam ist. Man könnte nun meinen, diese Gemeinsamkeit liege im Monotheismus. Dessen Begriff aber ist bekanntlich so kompliziert, daß er kein eindeutiges Kriterium zu bilden vermag.

Halten wir uns nur schlicht an den Wortsinn des Fortschritts, so weist er auf ein Ziel hin. Liegt dieses Ziel nun innerhalb der Bahn des religiösen Fortschritts, oder aber jenseit desselben, und somit über die Religion hinaus? Das ist die große Frage, welche in dem Kriterium für den religiösen Fortschritt versteckt ist.

Es kann vielleicht vermieden werden, um rein philosophische Differenzen hier nicht aufkommen zu lassen, diese Frage in ihrer ganzen Strenge, nämlich in bezug auf das Verhältnis von Religion und **philosophischer Ethik** zu erörtern. Es dürfte genügen, auf das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit hinzuweisen, um den Begriff des religiösen Fortschritts schon zu einiger Klarheit zu bringen. Religion und Sittlichkeit gelten nicht als identisch. So darf man die **Sittlichkeit als das Ziel** bezeichnen, zu dem die Religion fortschreitet: und in den Stufen dieses Fortschritts besteht das Kriterium desselben.

Sicherlich sind **alle** monotheistischen Bekenntnisse, sofern sie eine Entwicklung haben, an diesem sittlichen Fortschritt beteiligt. Meine Aufgabe ist es, diesen Nachweis am Judentum zu versuchen. Viele Bedenken, viele Vorurteile stellen sich dieser These an sich entgegen. Ich stütze mich auf die allgemeine religiöse Sympathie und lasse sie alle unberücksichtigt. Ich fürchte auch den Vorwurf der Beschönigung nicht; ich spreche zu einem Kongreß, der die echte Idealisierung als das einzige Verständnismittel jeder Religion anerkennt.

Nur auf einen Umstand muß ich aufmerksam machen. Die allgemeine christliche Bildung kennt das Judentum aus dem Alten Testament. Zur Beurteilung des religiösen Fortschritts, der dem Judentum zusteht, gehört jedoch die Kenntnis der nachbiblischen Zeit, ihrer Literatur und ihres aktuellen Religionswesens; gehört nicht minder auch die Kenntnis des lebendigen Judentums in seiner religiösen Gegenwart. Bei aller Entwicklung und Differenzierung, bei allen inneren Kämpfen und äußeren Einwirkungen hat sich das Judentum als eine lebendige **geschichtliche Einheit** erhalten.

Trotz aller Mißgunst hat man nun aber doch zu allen Zeiten bereitwillig oder widerwillig anerkannt, daß das Judentum seine Bekenner **kulturkräftig** erhalten hat; daß somit geistige und sittliche Kräfte ihm zugrunde liegen müssen. Der Sinn und der Wert dieser Einsicht, mit der die moderne Humanität sich ausrüstet, wird jedoch unklar und unzuverlässig, wenn nicht **in der Religion selbst** diese Kraft zur kulturellen Sittlichkeit eingesehen und anerkannt wird.

1. Hier gilt es nun, den jüdischen Monotheismus in seiner **Eigenart** zu begreifen. Die Einheit hier bedeutet absolute Einzigkeit. Und diese bedeutet absoluten **Unterschied von allem anderen Sein,** nicht nur von allem materiellen, sondern nicht minder auch von allem sonstigen geistigen Sein. Dadurch erst wird das einzige Sein des einzigen Gottes zu einer wahrhaften **Geistigkeit** gehoben. Dies erscheint freilich als eine Einseitigkeit aus dem universellen Gesichtspunkte der Kultur. Aber diese Einseitigkeit gehört zum Wesen des jüdischen Gottesbegriffs. Da Gott ein von allem anderen Sein unterschiedenes Sein hat, so vertritt er das

wahrhafte Sein, dem gegenüber alles Sein der Natur und der Menschenwelt selbst nur Schein und Schatten ist; es sei denn, daß die Schöpfung und das Ebenbild Gottes es zu verklären und zu bestätigen vermag.

So liegt in der absoluten Geistigkeit des jüdischen Monotheismus ein allgemeines Kulturelement zum **sittlichen Idealismus.** Alle Kräfte der Natur und alle Gewalten der Kultur verlieren ihre Mächtigkeit vor der Idee dieses einzigen geistigen Gottes. Und alles irdische Dasein wird diesem geistigen Gotte inkommensurabel. Es bildet sich daher notwendig die Folgerung, daß die Bedeutung dieses einzigen Gottes nicht in einem Vergleichbarkeit überhaupt voraussetzenden **Verhältnis zur Natur,** sowie auch zur Natur im Menschen bestehen kann. Und so entsteht die positive Folgerung, daß die Bedeutung dieses geistigen Gottes nur in derjenigen geistigen Kraft liegen kann, welche **gegenüber aller Natur** der Gedanke der Sittlichkeit und das **Problem der Sittenwelt** bildet.

Es entsteht hier wohl der Einwand, daß, wenn Gott nur das Gesetz und das Vorbild der Sittlichkeit bedeutet, damit auch die Religion sich schlechterdings in Sittlichkeit auflösen müsse, während beide doch nicht zusammenfallen sollen. Was kann denn aber die Religion über die Sittlichkeit hinaus zu bieten haben? Es wäre ebenso Verkürzung der Sittlichkeit, wie Verdunkelung der Religion, wenn Gott außerhalb der Sittlichkeit Bedeutung haben sollte. Am Wesen Gottes ist im Judentum **nur das** Religion, was dieses Wesen für die Sittlichkeit bedeutet. Sein Wesen besteht in seinen Eigenschaften. Und die sogenannten **dreizehn Eigenschaften** beziehen sich ausschließlich auf die **Liebe und Gerechtigkeit** Gottes, in denen er das Vorbild der menschlichen Sittlichkeit sein soll. Alle Mystik über sein sonstiges Wesen wird abgewehrt, weil sie den Grundbegriff der Einheit und Einzigkeit gefährdet.

Der Enthusiasmus der jüdischen Religiosität beruht auf dem Bewußtsein von der entscheidenden Bedeutung dieses Grundbegriffs. Und dieses Bewußtsein ist in allen Stufen und Graden menschlicher Einsicht in jedem Juden lebendig, wie es zu allen Zeiten den Schwerpunkt des jüdischen Bewußtseins bildete. Man muß es erlebt und beobachtet haben, mit welcher Inbrunst der Jude das „Höre, Israel“ betet, mit dem er seinen Versöhnungstag abschließt, wie er mit ihm die Seele aushaucht. Es ist derselbe Überschwang der Begeisterung, den der Psalmist so wunderbar ausdrückt: „Wer ist mir im Himmel, und neben Dir habe ich kein Gefallen an der Erde... Und ich, die Nähe Gottes ist mein Gut.“ (73,25,28.) Man mißversteht die Eigenart dieses jüdischen Enthusiasmus, wenn man ihn der Mystik des Pantheismus oder der Liebe zu Christus gleichartig denkt. In beiden bleibt eben auch der Mensch selbst mit Gott gleichartig, während die Einzigkeit des jüdischen Gottes jeden Vergleich mit Himmel und Erde, jede Verbindung mit dem Menschen abwehrt.

Der Pantheismus ist sicherlich auch der Religion selbst nicht nur und ausschließlich ein schädliches Hemmnis gewesen. Und fern liegt uns der Gedanke, daß die Liebe zu Christus, als zum Ideal der Menschheit, nicht auch vielfach an dem religiösen Fortschritt Anteil hätte; aber man kennt die Gefahren, welche der Pantheismus für die sittliche Kraft der Gottesidee in sich trägt, und nicht minder auch diejenigen, mit denen das Christentum selbst von der einseitigen Liebe zu Christus in verschiedenen Zeiten bedroht worden ist.

Der einzige Gott des Judentums bewährt seine Geistigkeit in seiner Unvergleichbarkeit mit allem, was Himmel und Erde auch im Menschen enthalten. Seinem Wesen widerspricht daher die **Vermittlung,** welche ein erhöhter Mensch zwischen Gott und Mensch übernehmen könnte. Damit kommen wir zu einem **zweiten** Moment im **religiösen Fortschritt** des Judentums.

2. Der Zweck der Religion als solcher liegt in der **Versöhnung.** Die Versöhnung mit Gott ist zwar nur das Mittel für den sittlichen Begriff der Religion, der vielmehr in der Versöhnung des Menschen **mit sich selbst** bestehen muß. Aber die Religion würde sich selbst aufheben, wenn sie die Versöhnung mit Gott als das unerläßliche Mittel für diesen letzten Zweck aufgeben würde.

Es ist bekannt, daß das alte biblische Judentum den heidnischen Opferdienst, allerdings nur das Tieropfer, hatte. Der Eifer der Propheten dagegen gibt der geschichtlichen Ansicht Raum, daß vielleicht auch ohne die Zerstörung des Tempels die innere Entwicklung des Judentums zur Ablösung vom Opferdienste geführt haben würde. **Rabbi Jochanan ben Sakkai** hat bekanntlich **Vespasian** nicht um die Erhaltung des Tempels, sondern um die Erlaubnis zur Errichtung eines Lehrhauses in Jamnia gebeten. Und unter allen Festen des **nachbiblischen** Judentums ist keines so lehrreich und so bedeutsam für das Prinzip der inneren religiösen **Entwicklung,** wie der **Versöhnungstag,** der das Wahrzeichen und das Lebenszeichen des modernen Judentums geworden und geblieben ist.

An diesem einen Tage suchen viele Juden der Gegenwart ihren Zusammenhang mit ihrer Religion zu betätigen. Dort wird das Sündenbekenntnis abgelegt, welches nach orientalischer Schreibart peinlich und genau zur Aufzählung kommt; aber nicht eine einzige Erwähnung geschieht darin eines rituellen Gebotes. Nur und allein sittliche Vergehungen werden darin in gewaltiger Seelenschilderung zur Musterung gebracht.

Keiner göttlichen Veranstaltung, welche das Wesen Gottes beträfe, bedarf es, um dem Juden seinen Seelenfrieden durch seinen Frieden mit Gott zu erwirken. Kein Priester, als Stellvertreter eines Gottes, und kein Gottmensch selbst darf hier sagen: ich bin der Weg zu Gott.

Ohne jeden Mittler ringt hier die Seele, und erringt sie in eigener Buße, im Gebete und in dem Vorsatz zu sittlichem Handeln ihre Erlösung.

Auch für die theoretische Sittlichkeit ist in dieser selbständigen, auf den Gott der Sittlichkeit gerichteten **menschlichen Erlösungsarbeit** ein großer Gewinn erwachsen: der Begriff der schuldlosen Sünde (Schegaga). In dieser sokratischen Einsicht gipfelt der Sieg der Erlösung. Schwachheit ist die Art alles menschlichen Tuns; beschränktes Wissen; Tun, wie ohne Bewußtsein. Dieser Satz wird als die **Devise** des Versöhnungstages ausgerufen: „Verziehen werde der ganzen Gemeinde Israels und dem Fremdling, der unter ihnen weilt; **denn dem ganzen Volke gilt die Schegaga.**" Wird man bezweifeln wollen, daß das geläuterte jüdische Bewußtsein die Versöhnung, welche der Talmud dem heidnischen Fremdling ankündigt, unwillkürlich auf die Völker bezogen haben werde, in deren Mitte nunmehr der Jude weilt? Die Versöhnung geht für ihn ja von dem einzigen Gotte aus, der der „Herr der ganzen Erde", der Vater aller Menschen ist; der allein zu sagen hat: „Ich verzeihe".

3. Unter den Vorurteilen, welche das Verständnis des Judentums unmöglich machen, steht obenan die **falsche** Übersetzung der **Thora** als **Gesetz,** anstatt als **Lehre.** Im Pentateuch wird keineswegs allein die Liebe zu Gott geboten. Diese könnte sich allenfalls in der Befolgung des Gesetzes bezeugen. Nicht minder aber wird die **Gotteserkenntnis** gefordert. „Und erkennen sollst Du es heute und es befestigen in Deinem Herzen." (5,4,39.) Die Liebe zu Gott ist die Liebe zur Sittlichkeit. Gott kann man nicht lieben, wie man einen Menschen liebt. Das geistige Lieben ist einzig und allein die Pflege der Sittlichkeit. **Die Sittlichkeit aber fordert Erkenntnis**; auch wenn sie nicht zur Wissenschaft der Sittlichkeit hinausgedacht wird. So muß denn auch die Thora die Lehre, die Erkenntnis der Sittlichkeit sein.

Unter allen Symptomen der jüdischen Geschichte dürfte es das markanteste sein, daß im jüdischen Volkswesen niemals, auch in den Zeiten der größten Bedrängnis und Verfolgung nicht, die Scheidung zwischen Arm und Reich bedeutet hätte die Scheidung zwischen Unwissenheit und Bildung oder selbst Gelehrsamkeit.

Wenn es ein eigentliches Proletariat niemals in Israel gab, so lag dies in letzter Instanz darin begründet, daß die Religion (die Thora) niemals nur Gesetz, sondern daß sie vielmehr immer lebendige Lehre war. Die Armen, die beschwerlichem Erwerb nachgingen, waren nicht dem Leben des Gelehrten entrückt. Zu jeder freieren Stunde und besonders in den Stunden der Nacht, lagen sie dem Studium des Talmud ob. Diese Tatsache, so wenig bekannt, geschweige nach ihrer großen kulturgeschichtlichen Bedeutung für das Rätsel der Erhaltung des

Judentums gründlich gewürdigt, sie ist, sie bildet eines der wichtigsten **Momente im** religiösen Fortschritt überhaupt.

Auch hier bildet daher die **Reformation** ebensowenig, wie nach der vorigen Erwägung im Begriffe der **Rechtfertigung,** so grundlegend in diesen beiden Momenten für den tiefsten Fortschritt der Kultur ihr geschichtliches Verdienst ist und wirksam bleibt, einen prinzipiellen Fortschritt gegen das Judentum. Nicht die Kenntnis der Bibel allein, sondern das Studium der sogenannten mündlichen Lehre, des Talmud und seiner Fortsetzungen bildete den geistigen Lebensinhalt des armen, wie des reichen Juden. Im Gebete selbst wird der Satz des Talmud ausgesprochen, daß das Studium der Lehre alle Gebote überwiegt. So konnte niemals Unwissenheit im Volke geduldet werden.

So konnte aber auch niemals ein **geistlicher Stand,** der das Wissen sich vorbehalten hätte, entstehen, nachdem der Priesterstand beseitigt war. Es konnte aber auch niemals als ein religiöser Gedanke die Meinung aufkommen, die Religion enthalte als ihren tiefsten Schatz Wahrheiten, die man nicht erkennen wollen dürfe, die man eben nur glauben könne. Dieser anstößige Unterschied zwischen **Glauben und Wissen** hat keinen Raum im jüdischen Bewußtsein. Der Glaube, das Wort kommt von der Wurzel, welche Festigkeit bedeutet, wird stets im Einklang mit dem Wissen gedacht, ja gefordert. Nur das Wesen Gottes wird von der positiven Erkenntnis ausgenommen. Das Sein Gottes aber ist glühender Glaube, weil klare Erkenntnis: Erkenntnis der Sittlichkeit.

Diese Auffassung und Durchführung des Begriffs der Lehre hat den mosaischen Gedanken zur Wahrheit gemacht: „Ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk“. (2, 19, 6.) Aber es ist nicht nur die Aufhebung des Klerus, welche dadurch bewirkt wurde, sondern dieser Grundgedanke mußte in die gesamte soziale Verfassung dieser Glaubensgemeinde durchwirken, also die unmittelbare **Sittlichkeit** beeinflussen.

4. Unter den Zehn Geboten hat allein das **Sabbatgesetz** eine erhebliche Änderung bei der Wiederholung des Dekalogs erfahren. Im 2. Buche Mose wird der Sabbat mit der **Schöpfung** begründet, und es wird ihm wahrlich dadurch kein vermeintlich nur religiöser Grund gelegt; denn er wird damit als das Endziel der Schöpfung hingestellt. Nichtsdestoweniger wird dieser Grund im 5. Buche schlechthin gestrichen, und an seine Stelle tritt der große Satz: „auf daß Dein Knecht und Deine Magd ruhe, **gleich wie Du selbst, darum** hat Dir der Ewige geboten, den Sabbat einzurichten“ (5, 14, 15). Wenn die jüdische Religion keine anderen Vorzüge hätte, so bliebe sie allein schon bahnbrechend für den religiösen Fortschritt durch das Sabbatgesetz, durch seine Errichtung und seine Erhaltung. Denn wenngleich die wirtschaftlichen Verhältnisse der

neueren Zeit der Gesamtheit der Juden die Heilighaltung des Sabbat erschweren und beeinträchtigen, so wird er doch gleichsam als das soziale Symbol des Judentums festgehalten. Denn wenngleich diese religiöse Einrichtung die einzige sein dürfte, welche von einer Religion erfunden und eingesetzt, die ganze gebildete Welt erobert hat, so kann es doch von der Gesamtheit der Juden beim besten Willen nicht übersehen werden, daß die christlichen Kirchen ihrer dogmatischen Grundlage gemäß diesen jüdischen Sabbat in den Sonntag umgewandelt haben, an dem sie im Gegensatz zur biblischen Begründung in ihren beiden Fassungen den Tag der Auferstehung Christi feiern. Hier besteht ein Konflikt für das wirtschaftliche und nationale Kulturleben, dessen Schlichtung der allgemeinen religiösen Entwicklung vorbehalten bleibt.

Ist der Sabbat sonach geradezu das Symbol des echten religiösen Fortschritts überhaupt, der in der Milderung und Aufhebung der sozialen Gegensätze, insofern sie die Einheit der Kultur bedrohen, sich klar und grundlegend zu bewähren hat, so hat dieser soziale Sabbat, der dem Juden des mittelalterlichen Ghettos den Trost eines Kulturmenschen verlieh, für den Juden selbst die Durchführung seiner religiösen Grundelemente ermöglicht. Nur dadurch, daß dieser Tag in jeder Woche nicht nur dem Ausruhen von der Werktagsarbeit, und nicht nur dem sogenannten Gottesdienste gewidmet war, sondern ebensosehr dem **Studium der Lehre,** ist der gesamte geistige Apparat des Judentums lebendig erhalten worden. Daher konnte der unwissende Aberglaube nicht die religiöse Einsicht gänzlich verdrängen: am Sabbat gab es kein anderes Geschäft als das Studium. Und der Gottesdienst war nicht auf das Gebet beschränkt, sondern gelehrte Vorträge wurden für die Erbauung eingerichtet bei der der Minderkundige doch auch eine geistige Nahrung fand. Ohne Belehrung keine Erbauung, das ist der Grundgedanke des jüdischen Gottesdienstes, wie seines gesamten religiösen Lebens.

Es ist freilich eine Einseitigkeit der jüdischen Religion, daß sie das ganze Leben durchaus beherrschen will. Es ist dieses Motiv eine innerliche Fortsetzung der alten Theokratie, welche zum Teil der Sagengeschichte angehört; und es darf nicht beschönigt werden, daß hierin auch die Schattenseiten des starren und indiskreten jüdischen Ritualismus gelegen sind. Aber ebenso muß anerkannt werden, daß diese Beherrschung eine Durchdringung des Lebens anstrebte, so daß, wie kein Unterschied zwischen dem Geistlichen und dem Israeliten, so auch überhaupt für das ganze Leben und Treiben **kein Unterschied zwischen heilig und profan** bestehen bleiben sollte: „Alle Deine Handlungen seien um Gotteswillen".

So sollte die Vorstellung von dem Begriffe der Religion entfernt werden, als ob sie nur dem **Jenseits** zu dienen hätte und nicht vielmehr zu allererst dem Diesseits. Dem Jenseitsgedanken sollte wahrlich nicht

Abbruch geschehen, vielmehr wurde auch dem **Auferstehungsgedanken** nach der persischen Zeit der Zutritt gestattet; dennoch aber geht durch das gesamte jüdische Schrifttum die Tendenz, den Schwerpunkt der Religion nicht in den Begriff des Jenseits zu verlegen, sondern ihn im realen Leben des Menschen zu befestigen und zu begründen.

Auch hier fühlt sich das alte Judentum schon im Gegensatz zu seinem heidnischen Milieu. Die polytheistischen Religionen haben ihren Schwerpunkt im Jenseitsglauben, weil im **Ahnenkultus,** aus dem der Gedanke der **Unsterblichkeit** entsprossen ist. Und auch das Christentum, mit so tiefem Gehalt es immer den Begriff des **ewigen Lebens** ausgestaltet hat, mußte dennoch im Jenseits und in der **Wiedergeburt** den Grund der Religion behaupten, weil nur dadurch die Erlösung und somit der christliche Gottesbegriff bewährt werden konnte. Daher muß die christliche Sittlichkeit auf diesen Zielpunkt gerichtet werden. Und es entsteht ihr dabei der große Vorzug für die allgemeine Kultur, daß sie dem Reiche dieser Welt in erhabener Frömmigkeit und in Weltverachtung enthoben wird. Freilich hat auch diese Ablösung von der Welt ihre schweren Zweideutigkeiten. Das Mittelalter tritt unter die Herrschaft der zwei Gewalten. Und erst in der neuesten Zeit sucht man den geschichtlichen Geist der Reformation fortzuführen, indem man die Devise des **„praktischen Christentums"** aufstellt.

Selbst abgesehen von dem Inhalt der sozialen Gedanken und Gesetze, in denen diese neue Fassung des Christentums auf die soziale Gesetzgebung des Pentateuch zurückkommt, ist die Devise selbst schon urjüdisch: Durchdringung des gesamten Lebens mit den Gedanken und Forderungen, mit den Gefühlen der Religion. Und in der Tat ist es ja auch innerhalb dieser sozialen Richtung des praktischen Christentums erkannt und ausgesprochen worden, daß man auf die Sozialgesetzgebung des Pentateuch zurückgehen müsse.

Nicht zum mindesten war es das Lebendigwerden dieser politischen Überzeugung und die historische Einsicht, welche sie zu erwecken vermochte, durch welche auch das gesamte geschichtliche Urteil über das Wesen des **Prophetismus** so gründlich verändert wurde, wie dies das große Verdienst der modernen Bibelkritik und damit der protestantischen Katheder-Theologie geworden ist. Im allgemeinen Bewußtsein der Gebildeten sind die israelitischen Propheten jetzt nicht mehr Wahrsager, als welche sie doch nur eine Art von Priestern wären, während sie diese vielmehr ebenso, wie die Könige und den Adel, mit der größten Leidenschaft des religiösen Menschenherzens bekämpfen, sondern sie sind die Bahnbrecher einer neuen Religion, weil einer neuen Sittlichkeit. Diese neue Sittlichkeit aber und somit diese neue Religion steht **unter dem Zeichen des Sabbat.** Am Sabbat soll der Lastträger von seiner Arbeit

befreit sein. So faßt **Jeremia** den Sabbat auf (Jerem. 17, 21ff.). Und **Jesaia** sagt: „Wer den Sabbat hütet, ihn nicht zu entweihen, und seine Hand hütet, etwas Böses zu tun“ (56, 2). So denkt seine soziale Sittlichkeit in der Entweihung des Sabbat den Inbegriff alles Bösen. Und so gilt für alle Folgezeit der Sabbat als das Symbol des gesamten wahrhaft religiösen Lebens, als eines Lebens, welches durchdrungen ist von den echtesten Gedanken der Religion, welches aber kraft dieser Durchdringung zum sittlichen Leben geweiht wird.

5. Es ist aber auch noch eines besonderen Vorteils zu gedenken, welcher mit dem Sabbatgesetz verknüpft ist. Der soziale Gedanke wirkt auch hier, wie immer, unmittelbar als ein **politischer.** Zunächst ist durch diese Einrichtung die Sklaverei im Begriffe aufgehoben, und andere Gesetze kamen dieser prinzipiellen Aufhebung zu Hilfe. Aber abgesehen vom antiken Sklavenstande, ist es das Lebensprinzip der politischen Freiheit überhaupt, welches durch diese Begründung des Sabbat befestigt, zum Ankergrund des gesamten religiösen Denkens festgelegt wurde. Das Wort: „Kinder seid Ihr dem Ewigen, Eurem Gotte“ (5. M., 14, 1) wird erst zu einer ernsthaften Wahrheit durch das andere: „Du sollst wählen das Leben“ (5. M., 30, 19), Durch die Forderung der Wahlfreiheit, welche die Tradition auf diesen Vers gegründet hat, wird erst der religiöse Begriff des Menschen vollendet.

Indessen darf dieser religiöse Begriff der **Freiheit** nicht kompliziert werden mit dem ethischen Begriffe. Es sind nur naive, aus dem Doppelverhältnis von Gott und Mensch sich notwendig ergebende Forderungen, welche die religiöse Bedeutung der Freiheit bestimmen. Der Mensch soll nur nicht schlechthin Tier oder überhaupt ein Naturwesen sein, sondern ein Geschöpf Gottes, ein Kind Gottes. Darin besteht seine Ebenbildlichkeit. Also ist er auch nicht dem bösen Triebe untertan, so wenig Gott ein böser Dämon ist, von dem Böses ausgehen könnte.

Die Freiheit, welche das Judentum dem Menschen aufprägt, bedeutet daher die **Reinheit des Herzens.** Sie bildet den Widerspruch zur Erbsünde. Es ist daher lehrreich, daß der Psalmist das reine Herz als eine Schöpfung Gottes denkt und um dieselbe bittet. „Ein reines Herz erschaffe mir Gott, und einen festen Geist erneuere in mir“ (Ps. 51, 12). Und nicht bei der Geburt wird für und um das reine Herz gesorgt, sondern seine Schöpfung ist das Werk, ist die Aufgabe des ganzen Lebens. Das ist der letzte Sinn auch der ethischen Freiheit: daß sie nicht ursprünglich als eine Tatsache gegeben sei, sondern daß sie immer nur Aufgabe sei und Aufgabe bleibe.

Wenn die Freiheit sonach die Reinheit bedeutet, so wird diese nicht als ein angeborener Besitz und auch nicht als ein Geschenk Gottes betrachtet, sondern sie stellt das Ideal des Menschen dar. Reinheit bedeutet

beim Menschen, was Heiligkeit bei Gott. Aber diese Reinheit ist Vorschrift und Vorbild für den Kampf des Lebens, der mit einem vernünftigen, einem sittlichen Willen geführt werden soll: mit dem Willen der Freiheit.

Das ist die Freiheit der Kinder Gottes, welche das Judentum lehrt, während die Freiheit an jener Stelle des **Römerbriefes** (8, 21), welche **Luther** als herrliche übersetzt, vielmehr auf das Jenseits bezogen ist und die Teilnahme an der Gottheit, an der Herrlichkeit Gottes (δόξα) bedeutet. Hier ist es das menschliche Leben, welches zur Wahl steht. Daher: „Wähle das Leben" (s. o.). Und diese Freiheit für das Leben hat dem religiösen Bewußtsein des Judentums einerseits den unerschütterlichen Optimismus, andererseits aber auch die unzerbrechliche Kraft zu dem Martyrium gegeben, welches in aller Mannigfaltigkeit der Formen im Großen und Ganzen sein geschichtliches Dasein ausmacht, oder zum mindesten begleitet.

Vorab jedoch ist durch diese Freiheit dem Juden die **persönliche Verantwortlichkeit** für seine Handlungen eingeschärft worden. Und diese **persönliche Gewissenhaftigkeit** ist und bleibt der Schwerpunkt der religiösen Gesinnung. Das **Sündenbekenntnis** wird öffentlich von der ganzen Gemeinde abgelegt. Der Talmud hat diese Bestimmung getroffen und damit die **Beichte** unmöglich gemacht. Auch wird dadurch erst die **Unterscheidung zwischen Gemeinde und Kirche** lebendig gemacht. Die Freiheit des jüdischen Bewußtseins kennt keine andere Gemeinschaft als die der Gemeinde, deren **Rabbinen** nur Lehrer und Richter sind, nicht aber Diener einer Kirche, als indirekte Stellvertreter Gottes.

Der Grundbegriff der **Lehre** hat auch hier den Charakter des **Gesetzes** für die Verfassung der Gemeinde abgestoßen. Wie jedermann der Lehre teilhaft werden muß, so hat er in dieser die zulängliche Kraft, für seine Freiheit und Reinheit selbständig Sorge zu tragen. Für die allgemeine menschliche Schwäche leistet der Versöhnungstag ihm den gebührlichen Beistand. Und auch hier bleibt in der neuen Umgestaltung des Weges die alte Devise: „Vor dem Ewigen sollt Ihr rein sein" (3. M., 16, 30).

So hängt die Freiheit in ihrer sittlichen Bedeutung mit ihrem sozialpolitischen Grunde in natürlicher Weise zusammen. Aber dieser Zusammenhang ist noch tiefer begründet worden, und zwar durch die höchste Vollendung, welche der jüdische Gottesbegriff erreicht. Diese besteht in der Idee des **Messias**.

6. Wie bei allen Ideen aller Art, ist auch hier die Veranlassung in der geschichtlichen Entwickelung gegeben. Aber die Benutzung der geschichtlichen Momente ist es, durch welche die wahrhafte Originalität einer geschichtlichen Idee bestimmt wird. Sicherlich wäre den Propheten die Idee des Messias nicht aufgegangen, wenn sie nicht in der politischen Geschichte ihres Volkes den Hinweis auf sie empfangen hätten.

Ist es aber etwa sonst Völkern in ihrem politischen Niedergange beigekommen, ihre Wiederherstellung in einer fernen Zukunft zu erhoffen? Die Propheten aber haben nicht etwa **nach** dem Untergang des Staates seine Wiederaufrichtung verkündet, sondern lange vor dem Untergang haben sie diesen vorausgesagt, und zwar als eine Forderung der göttlichen Gerechtigkeit. Mithin ist das politische Moment nur die Veranlassung, welche den selbständigen Gedanken ins Leben rief.

Ferner aber, und das ist die Hauptsache, haben die Propheten keineswegs ausschließlich oder auch nur vornehmlich das Wiederaufleben **ihres eigenen** Staates zum Gegenstand ihrer Verkündigung gemacht, sondern vielmehr auch die Wiederherstellung solcher Staaten und Völker, welche das eigene Volk bekämpft hatten. **Aller Vergangenheit gegenüber erdenken sie den Begriff einer Zukunft.** Dieser Begriff, als ein geschichtlicher Zeitbegriff, ist der eigentliche Sinn und die eigentliche Entdeckung ihres messianischen Gedankens.

Freilich ist der empirische Begriff wieder die Veranlassung und der stoffliche Anknüpfungspunkt ihres Gedankens. Der König wurde in Israel gesalbt. Und **David** war der glorreiche König, der nicht nur das Reich begründet, sondern der auch der eigentliche Urheber des Tempels ist, und der vollends in seinen Psalmen das Gebet in demselben eingerichtet hat. Wie jene Zukunft natürlicherweise an die Wiederherstellung des eigenen Volkes anknüpft, dessen Untergang ihre religiöse Gerechtigkeit gefordert hatte, so schmiegt sich auch ihre Zukunfthoffnung an diese ideale Königsgestalt an. So wird der Messias zum Sproß aus dem Hause David, zum **Gesalbten,** wie ein König. Aber alsbald verändert sich das Bild. Der Gesalbte bleibt nicht ein König, sondern er wird zur symbolischen Gestalt des menschlichen Leidens, von welcher erst die wahre Hoffnung ausgehen, auf welche erst die echte Bürgschaft für die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes übertragen werden kann.

Jetzt erst entfaltet sich der volle, der gewaltige Inhalt der messianischen Idee. Nicht um das eigene Volk handelt es sich. „Es ist zu gering, daß Du mir Knecht seiest, die Stämme Jakobs aufzurichten, zum Lichte der Völker habe ich Dich gesetzt.“ So charakterisiert Deutero-Jesaja bei all seinem patriotischen Schmerze seine universelle Aufgabe (49, 6), und in diesem Universalismus denken alle Propheten, und zwar schon vor dem Exil ihren Messias. Er ist ihnen das Symbol eines Friedens der Menschheit, in dem diese zu Einer Herde sich gesammelt haben wird, den Einen Gott anzubeten, und als die unerläßliche Probe davon, Sittlichkeit auf Erden zu pflegen, dazu vor allem Anderen die Kriege verschwinden zu machen, und in Eintracht und Gerechtigkeit ein Menschenleben der Zukunft zu entwickeln.

In diesem Zusammenhange ist der **Begriff der Menschheit** entstanden; in keinem anderen konnte er in geschichtlicher Bedeutsamkeit entstehen. Wahrlich, wenn die jüdische Religion nichts Anderes gebracht hätte als die messianische Idee des Prophetismus, so wäre sie die tiefste Kulturquelle der sittlichen Menschheit. Aber die Propheten hätten diese Idee der Einen, der am „Ende der Tage" geeinigten Menschheit nicht erdenken können, wenn nicht der einige Gott ihr schöpferischer Leitgedanke gewesen wäre; wenn nicht der Begriff des einzigen Gottes die einige Menschheit zur notwendigen Folge gemacht hätte. So ist der Messias schlechthin das innerlichste Attribut Gottes.

Es ist schwer, hier den religiösen Fortschritt vom allgemeinen Fortschritt der menschlichen Kultur zu unterscheiden. Denn es ist nichts Geringeres als der **Begriff der Weltgeschichte,** welcher den Inhalt der messianischen Idee bildet. Dennoch wollen wir uns zu einer kurzen Betrachtung noch auf die des religiösen Fortschritts beschränken.

Die hauptsächliche Schwierigkeit liegt für den Begriff der Religion in ihrem Zusammenhange mit dem **Mythos.** Alle Anknüpfung der Religion aber an eine **Person** setzt sie der Gefahr des Mythos aus. Denn der Grundsinn des Mythos ist die Personifikation alles Unpersönlichen. Darin bewährt sich daher die Unterscheidung, welche das Judentum überall vom Mythos an sich durchzuführen sucht, daß sie die höchste Tat, die sie von Gott erwarten kann, die Vereinigung seiner Kinder in Eintracht und Treue, durchaus **nicht von einer Person** erwartet. Die Verführung dazu lag nahe genug; die Sehnsucht nach einem Davidsproß lag ihnen lange Zeit im patriotischen Gemüte. Aber die Logik ihres religiösen Grundgedankens gewann die Obermacht, und so strichen sie den König David, und setzten auf seinen Thron den „Knecht Jahves", der durch die Vermittelung Israels, des „Restes Israels", nichts anderes sein kann als das Volk der Zukunft, als die Menschheit der Zukunft. Und während durch den Messias ursprünglich eine dynastische Person bezeichnet war, so brachte es die innere Entwickelung des Gedankens mit sich, daß auch an diesem höchsten Ziele des Monotheismus der Kultus der Person, der **Heroenkultus** überhaupt, geschweige der Kultus einer **göttlichen Person** zu Falle gebracht wurde.

Die gesamte gebildete Menschheit glaubt nunmehr an diesen Inhalt der messianischen Idee, wenngleich sie diesen ihren höchsten Gedanken noch nicht als den messianischen Gedanken anerkennt. Sie muß sich zu dieser Einsicht erheben. Die sittliche Menschheit der geschichtlichen Zukunft, sie allein ist der „Gesalbte des Herrn", ist der Messias. Es muß daher ausgesprochen werden, daß nach der echten prophetischen Bedeutung des Messias die Übersetzung, welche der Name „Christus" enthält, hinfällig geworden ist. Denn für die Erlösung des einzelnen

Menschen von der Sünde ist der Messias nicht erdacht worden, und auf dieses individuell-religiöse Ziel ist er nicht hingelenkt worden. Seine Erlösung hat nach der Lehre der Propheten, unter dem Beistand der Religion, **der Mensch selbst** zu vollbringen. Aber die **Welterlösung,** die Läuterung und Erhöhung des Menschengeschlechts von seinen geschichtlichen Sünden, der Friede der Menschheit in Gottesfurcht, Treue und Gerechtigkeit, das ist eine Aufgabe, für welche die Menschenkraft des Einzelnen unzulänglich bleiben muß.

Diese Aufgabe aber bedeutet nichts anderes als die letzte Frage nach der **Realität der Sittlichkeit:** daß sie nicht ein holder Gedanke bleibe, sondern die Geltung einer **Wahrheit** habe. Die ethische Sittlichkeit vereinigt sich an diesem Punkte mit der Religion, indem auch ihr nichts Anderes am letzten Ende übrig bleibt, als die **Idee Gottes** aufzurichten: nicht für die persönliche Erlösung des sittlichen Individuums, sondern als **Bürgschaft für die einstige Verwirklichung der Sittlichkeit auf Erden.**

Dies und nichts anderes ist der klare Sinn der messianischen Idee der Propheten, und daher geben sie in ihr der Idee des einzigen Gottes ihre Vollendung. Kann die Sittlichkeit Wirklichkeit werden auf Erden? So muß die Sittlichkeit fragen. Und die Propheten haben diese Frage in der messianischen Idee bejaht. Diese messianische Idee hat die gebildete Menschheit angenommen. Auch die philosophische Ethik hat sie anzunehmen. Damit aber tritt der prophetische Gottesbegriff in den Lehrgehalt der philosophischen Ethik ein. Denn er bedeutet die Bürgschaft für die geschichtliche Wirklichkeitsbedeutung der messianischen Idee. Und der Frage nach der Wirklichkeit kann auch die philosophische Ethik am letzten Ende nicht entsagen.

7. Wir sind mit diesen Ausführungen ein wenig über unsern Rahmen hinausgeglitten. Aber wir haben ja den allgemeinen Fortschritt von vornherein zu bedenken gehabt, und hier zeigt sich der höchste Triumph der Religion, indem sie mit dem Kulturbewußtsein und der philosophischen Ethik zusammentrifft. Für den **innern** religiösen Fortschritt im Judentum sei endlich noch hervorgehoben, daß mit diesem Gedanken ein **Affekt** veredelt worden ist, der im sonstigen Altertum nur ein eitles Streben bedeutet. Die messianische Idee dagegen hat der **Hoffnung** eine tiefe Wurzel und ein breites Bett gegraben. Die Hoffnung ist die geschichtliche Zuversicht geworden, ja schlechthin die sittliche Zuversicht; denn wer nicht an diese Zukunft glauben kann, der ist in der Tat für allen Idealismus verloren. Man weiß, wie sehr die jüdische Religion des Ankers der Hoffnung bedurft hat; wie sehr sie noch heutigen Tages dieses Affektes bedarf, der daher dem Affekte die Ehre nicht rauben läßt. Unter allen Verfolgungen und Bedrückungen äußerer und, was am seltensten beachtet wird, innerster seelischer Art, behauptet der Jude seine

Religiosität kraft seines messianischen Grundaffekts der Hoffnung. Seine messianische Hoffnung ist sein Trost und seine Zuversicht. Die Leiden aber, so traurig sie immer, und nicht allein für den, der sie zu erleiden hat, sind, so haben sie doch niemals weder den Untergang eines Menschen, noch den eines Volkes herbeiführen können, wenn nur geistige und sittliche Kraft vorhanden waren, den Leiden Widerstand zu leisten.

Auch in der Geschichte der Völker ist es keineswegs der Höhepunkt äußerer Macht, der sie vor dem Niedergang sichert. Daher ist der Leidensgang der Juden in der Weltgeschichte ein Zeichen des religiösen Fortschritts, weil ein Beweis für die religiöse Kraft, die allen Verfolgungen und allen gewissenlosen Verlockungen selbst zu widerstehen vermag. Die Hoffnung und Zuversicht auf der einen Seite, und andererseits die Kraft zu dulden und zu tragen, sind Spuren und Kräfte zugleich des religiösen Fortschritts, der Entwickelung, welche der Religion für das gesamte geschichtliche Leben zusteht.

Ich darf nicht davor zurückschrecken, einen letzten Punkt hier noch zu berühren. Man weiß, wie oft jetzt innerhalb der gebildeten und auch der gelehrten protestantischen Welt die Frage gestellt wird: **Sind wir noch Christen?** Die Diskussion, welche über diese Frage geführt wird, stellt es außer Zweifel, daß es sich nicht um den Gottesbegriff dabei handelt, sondern um die **Person Christi** in demselben. Andererseits aber gären unklare, verworrene Richtungen in der Politik und auch in der Wissenschaft, welche auch an dem Gottesbegriff rütteln. Psychologie kann man nun wohl ohne Seele traktieren. Religion aber dürfte nicht möglich sein, wenn man den Gottesbegriff schlechterdings ausschließt. So steht in der allgemeinen Kultur der Gottesgedanke in Frage. Und innerhalb des Protestantismus wird diese Frage eigentlich gar nicht gemeint, wenn man an den Schwierigkeiten innerlichen Anstoß nimmt, mit denen selbst die idealisierteste Auffassung der Person Christi immer verknüpft bleibt.

Dagegen steht das Judentum, bedrängt, beschimpft, verleumdet und politisch hintergangen, wie dies leider nicht nur von Rußland gilt, dennoch allen Gefahren und allen Schädigungen und staatlichen Verführungen zum Trotz aufrecht da als ein Hort des religiösen Fortschritts, auch in dem Sinne, daß innerhalb seiner Gemeinde die Frage nicht entstehen kann: **Sind wir noch Juden?** Der Satz des Talmud hat lebendige Wahrheit behalten: „Wer Höre Israel ruft, ist Jude!“ Wir modernen Juden hegen unser Judentum nur als den Glauben an den einzigen Gott, und wir anerkennen nur diejenigen Pflichten, welche mit diesem Grundglauben zusammenhängen. Welche Bürgschaft diese Glaubenstreue bietet in einer Zeit, in der der **Glaube an Gott** so schweren Erschütterungen

ausgesetzt ist, und in der innerhalb der kulturell höchst entwickelten Religion selbst die dogmatischen Schwierigkeiten den Grund des Gottesglaubens berühren, das sollte als ein tiefes Problem bedacht werden.

8. Es ist weder meine Aufgabe, noch meine Absicht, den Propheten zu spielen und der geschichtlichen Entwickelung den Weg vorzuzeichnen. Indessen fordert es mein Thema, auf dasjenige Moment des religiösen Fortschritts noch kurz hinzuweisen, welches in der Konzentration des modernen Judentums auf die prophetische Gottesidee für die Religion überhaupt besteht. In dem Interesse und dem Verständnis für diese Konzentration wird auch erst die wahrhaft wissenschaftliche, die wahrhaft geschichtliche Einsicht erschlossen. So wenig Christus der prophetische Messias ist, so wenig deckt sich der mit Christus vereinigte Gott mit dem einzigen Gotte der Propheten. Das Verständnis der alten und lebendigen Religion muß unabhängig gemacht werden von dem, was die Folgezeit gebracht hat. Der Grundgedanke der alten Religion ist nicht die Folge, sondern die **Zukunft**, in ihrer Sprache „das Ende der Tage". Man muß umlernen, **man muß von neuem anfangen.**

Und was schon die Wissenschaft fordert, das fordert gebieterisch die Not der Zeit. Es gilt den Glauben wiederzugewinnen an die sittliche Wiedergeburt, an die sittliche Zukunft der Menschheit. Es gilt diesen Glauben wiederzugewinnen gegenüber der Selbstsucht der Völker und dem Materialismus der Stände. **Nur in sozialer Sittlichkeit und nur** in **weltbürgerlicher Humanität** atmet der echte lebendige Gott, den die Propheten Israels zum Gotte Israels und zum Gotte der Menschheit gemacht haben.

CHRISTEN UND FREIDENKER

Vorträge von Schieler, Frau Hartwich, Lipsius, Monod, Loyson, Walbaum.

Der kirchliche Liberalismus und die Freien religiösen Gemeinden.

Von Professor D. *Caspar Schieler*, Danzig.

Sehr gern habe ich die Aufgabe übernommen, hier vor dem „Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt“ die Bedeutung der Freien religiösen Gemeinden **auch gegenüber dem kirchlichen Liberalismus,** also ihre **Existenzberechtigung inmitten der freiheitlichen Strömung in der evangelischen Kirche,** darzulegen. Zahlreiche Fäden verknüpfen uns, die wir auf dem Boden der Freien religiösen Gemeinden, also auf dem Boden der freien Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten, für die Erhaltung, Weiterentwicklung und Pflege der Religion arbeiten, mit den kirchlich Liberalen. Wir treten energisch ein für ein freies Christentum und für religiösen Fortschritt, wir wünschen und arbeiten daran, daß endlich die Religion von den sie beengenden Fesseln, dem Bekenntnis- und Dogmenzwang, dem Bureaukratismus und jeder anderen irgendwie gearteten Einengung befreit werde, damit sie sich frei den Fortschritten der menschlichen Vernunft und der Wissenschaft gemäß entfalten könne; wir wünschen und arbeiten daran, daß die große Kluft zwischen religiösen Wahrheiten und der Wissenschaft der Gegenwart beseitigt, daß eine beseligende Einheit zwischen religiösem Glauben und der ganzen Geisteskultur der Menschheit hergestellt wird. Die Religion soll ihr volles Recht in dem Denken, Fühlen und Leben der Menschen erlangen, sie soll sein, was sie sein muß, ein notwendiger, unentbehrlicher Faktor in unserem Leben, sie soll nicht schweben über unserm Leben, soll nicht einherschreiten neben unserem Leben, von Zeit zu Zeit, wie ein Gewand oder eine Arznei, ein Stärkungsmittel angenommen, etwa in den Stunden inneren Bedürfnisses, nein, sie soll sein unser Leben; unser Tun und Lassen soll Religion sein. Und wenn ich die Äußerungen der kirchlich Liberalen, wenigstens ihrer bedeutenderen Führer, in Wort und Schrift recht verstanden habe, wollen auch sie

dies alles erstreben; mehr oder minder klar tritt es in diesen ihren Äußerungen entgegen. Man betrachtet uns vielleicht als radikalere Elemente in diesem großen religiösen Geisteskampf der Gegenwart in dem Sinne, daß wir die notwendigen Forderungen für das Gedeihen der Religion unverblümter, deutlicher, rücksichtsloser erheben und gegenüber der orthodox-konservativen Reaktion der Gegenwart geltend machen. Aber ist ein solches Verfahren nicht geboten, ist es nicht nützlich und gut? Manche lieben es nicht und halten es für inopportun, andere dagegen fordern es als eine praktische Notwendigkeit. So darf ich uns, die Freireligiösen und kirchlich Liberalen, als Vertreter einer verschiedenen Taktik in dem großen religiösen Kampf der Gegenwart betrachten und beiden Teilen Berechtigung zusprechen. Sie, die kirchlich Liberalen, sind zuweilen gespalten, wenn es sich um praktisches Vorgehen handelt. Die Laien sind oft energischer in ihren Forderungen als die Geistlichen, und das hat seine guten Gründe; wir sind hier einig und wollen von gewissen Rücksichtsnahmen nichts wissen, weil wir es für richtiger halten, jede Rücksicht fallen zu lassen, **wo es sich um die höchsten Güter der Menschheit handelt, um jene Güter, die schlechterdings imponderabel sind.** Die Wahrheit fordert eine freie, ungeschmückte Sprache. Und Diener der Wahrheit sollen und wollen wir sein. Die Wahrheit sollen und wollen wir fördern, pflegen und verbreiten. Die Wahrheit sollen und wollen wir geltend machen, opportune und importune, wie Paulus einmal sagt, ob es gelegen oder ungelegen ist. Und wenn man uns sagt, daß wir damit doch offenbar nichts oder kaum etwas erreichten, daß eine gewisse Diplomatie zuweilen doch recht gut angebracht sei und etwas erreichen könne, so muß ich mit einem ganz entschiedenen „Nein" antworten. Wie wäre denn die Wahrheit des Christentums erhalten geblieben, wie hätte sie sich in der ihr feindlichen Welt behaupten und durchsetzen können, wenn sein erhabener Gründer und seine ersten Verkünder nicht offen und entschieden vor Hoch und Niedrig bei jeder gegebenen Gelegenheit ihr Zeugnis gegeben hätten. Von Rücksichtnahme und Diplomatie war da keine Rede. Sie mußten deswegen viel leiden, mußten auch sterben deswegen, aber so nur förderten sie Wahrheit, so nur retteten sie die Wahrheit. Und so viele im Laufe der christlichen Jahrhunderte es wagten, für die erkannte Wahrheit frei und offen einzutreten, gegen veraltete Dogmen und den herrschenden Geisteszwang aufzutreten, ein Hus und Giordano Bruno, Luther, Calvin und Zwingli und so viele, viele andere bis herab auf unsere Tage, sie alle mußten leiden, vieles leiden um der Wahrheit willen. Scheint es doch ein gewisses Gesetz im Geistesleben der Menschheit zu sein, daß Wahrheit und Geistesfortschritt nur durch Leiden und Tod derer gefördert wird, welche sich diesen höchsten Gütern hingeben.

Hier befinden wir uns nun in einer unvergleichlich günstigeren Position. Wir, die wir aus der Kirche geschieden sind und außerhalb der Kirche für religiöses Leben und religiösen Fortschritt arbeiten, sind ganz frei, sind an keinen Zwang und an keine Schranken gebunden; über unserem Haupte schwebt nicht das Damoklesschwert des Irrlehregesetzes, keine irgendwie geartete Anklage bei einer kirchlichen oder kirchlich-staatlichen Behörde. Wir können ganz deutlich reden, daß eine übernatürliche Offenbarung nicht wirklich und nicht notwendig ist, daß der Mensch keiner übernatürlichen Hilfe eines Gottes bedarf, um sein Ziel zu erreichen, daß die Bibel ein rein menschliches Buch ist, dem die Fehler und Mängel der Menschen seiner Zeit anhaften und keinesfalls die abgeschlossene göttliche Offenbarung enthält; wir können offen sagen, daß Jesus ein bloßer Mensch war, ohne mit dem Ausdruck der Einzigartigkeit seine vermeintliche Gottheit zu verdecken, können die Erlösung des Menschen durch sich selber als einzig mögliche Erlösung darstellen, den ganzen Jenseitsglauben als überwundenen Glauben früherer Jahrhunderte und Völker bekämpfen und den Menschen auf das Diesseits hinweisen, als sein eigentliches wirkliches Gebiet. Wir kommen nicht in Verlegenheit bei unseren Predigten an Weihnachten, Ostern und Pfingsten und Himmelfahrt, sondern können offen die diesen Festen zugrunde liegenden biblischen Erzählungen mit dem ganzen Wunderglauben, auch samt den biblischen Wundern, in das Reich wohlgemeinter Mythe verweisen. Unsere Gemeinden fordern ja von uns ein sorgfältiges, stetes und gründliches Studium der Wahrheit und ein freies, ungeschmücktes Bekenntnis der gewonnenen Überzeugung. Ich habe nur eine Schranke in meinem Forschen nach Wahrheit, und diese Schranke bilden die Gesetze der Vernunft und die Aussprüche meines Gewissens. Diese Schranken aber, wenn ich sie so nennen darf, sind in der Natur der Sache selber gelegen, sind mit ihr so verbunden, daß ich vor einem Freisein von allen Schranken reden konnte.

Mein Lebensgang ist so geartet, daß ich die Vorteile einer solcheu Position wohl zu würdigen vermag. Sehr viele Jahre meines Lebens, vielleicht gerade die schönsten, diente ich einem System geistiger Bevormundung und inneren Zwanges und suchte, verblendet genug, als Professor der Theologie dieses System der heranwachsenden Jugend gegenüber zu verteidigen, als gottgewollt und notwendig darzustellen. Ich lebte wie von einer geistigen Finsternis umhüllt, und wenn sich meinem nach Wahrheit dürstenden Geiste einmal die Freiheit zeigte, so mußte ich diese kleine Oase meiden als große Sünde. Doch zu sehr, zu verlockend winkte die Oase der Geistes- und Gewissensfreiheit, und als ich erkannte, daß gerade das Evangelium die magna charta libertatis sei, als ich freier und kühner geworden, ultramontane Sünde nicht mehr

fürchtend, die Lehre von der geistigen Mündigkeit gierig in mich aufnahm, da betrat ich diese Oase der Freiheit und fühlte mich inniger wie jemals mit demjenigen verbunden, welcher das Evangelium der religiösen Freiheit den Menschen verkündet und den Weg in die Freiheit uns gezeigt hat. Ach, da ging mir ein ganz neues Leben auf, da erst fing ich eigentlich an zu forschen und zu studieren und fand immer reichere Schätze des Geistes, die mir vorher durch die Dogmen und Bekenntnisse der Papstkirche, durch die Entscheidungen des unfehlbaren (?) Oberhauptes dieser Kirche, durch Syllabus und Index verboten und unerreichbar waren. Sollte ich mir das große Gut dieser inneren Freiheit, kaum gewonnen, durch gewisse Konzessionen an das Gewissen schmälern lassen? „Da ihr nun frei geworden seid, werdet nicht mehr der Menschen Knechte!" Dieses Wort des Evangeliums war mir eine heilige Mahnung. Und was diese Freiheit für ein geistliches Wirken im Amte bedeutet, konnte ich in Amerika, in den Vereinigten Staaten, erfahren als Prediger einer reformierten Gemeinde, wo vortreffliche Männer mir die Versicherung gaben, daß ich in meiner inneren Überzeugung und in meinem Wirken als Prediger weder durch Bekenntnis- und Dogmenzwang noch durch bureaukratische Maßnahmen beengt sein sollte. Das ist ja das Land der religiösen Freiheit, wo der Staat sich nicht um die religiöse Überzeugung seiner Untertanen kümmert und deren Tüchtigkeit und Befähigung zu einem Amte nicht nach der Zugehörigkeit zu seiner Kirche bemißt, sondern jedem das Recht der religiösen Freiheit uneingeschränkt läßt und nur nach der seither bewiesenen Begabung und Tüchtigkeit fragt. Wir in Deutschland stehen leider noch unter dem Einfluß der unnatürlichen Ehe zwischen Staat und Kirche, und nicht eher wird die Religion von den sie bedrängenden Übelständen befreit werden, nicht eher wird es ein freies Christentum und einen wirklichen religiösen Fortschritt, eine freie Kirche geben, als bis Staat und Kirche voneinander getrennt sind.

Frei und unbehindert konnte ich in Amerika meines geistlichen Amtes in meiner geliebten Gemeinde walten und den Unterschied zwischen einst und jetzt in meinem Leben so recht deutlich durchkosten, zu meiner hohen Befriedigung. Nur sehr ungern, getrieben von einem gewissen Pflichtgefühl, vor denjenigen, welchen ich einst Lehrer und Führer gewesen, von meiner Sinnesänderung und deren Gründen Zeugnis abzulegen und der freien Wahrheit zu dienen, kehrte ich in die Heimat zurück, fand hier aber nur in den Freien religiösen Gemeinden eine meiner ganzen Geistesrichtung angemessene Tätigkeit: Hier nur die vollständige uneingeschränkte Freiheit der Forschung, hier nur die volle Freiheit der Bekundung der religiösen Überzeugung, hier keinen Zwang in der Uebung religiösen Lebens, hier keine bureaukratische Bevormundung durch

Konsistorien und andere Behörden, die heute so und morgen anders gesinnt sind, die heute liberal und morgen reaktionär sein können und sein werden, je nachdem der Wind von oben weht. Hier, in diesen Gemeinden, kann der individuelle Glauben sich ausleben, hier kann das individuelle religiöse Leben sich entfalten, hier kann das höchste Gut der Erdenkinder sich bilden, die religiöse Persönlichkeit, wie **unser großer Dichter** sich ausgedrückt hat, der seinen Bekenntnissen zufolge auf demselben Standpunkt stand, auf dem ich und so viele, viele andere in den freien Gemeinden stehen, den **Schiller,** der Lieblingsdichter des deutschen Volkes, so frei und ungeschmückt ausgedrückt hat in seinen vielsagenden Worten: Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, die Du mir nennst. — — — Und warum keine? Aus Religion. Diese Religion in allen Religionen, diesen ewigen Gehalt, Kern und Stern aller Religionen, wollen wir ehrlich und treu suchen, geführt von der freien voraussetzungslosen Wissenschaft, und wollen ihn festhalten und weiter entwickeln gemäß den Forderungen des geistigen Lebens und Strebens unserer Tage. Diesem Ewigen einen Ausdruck, ein Gewand, eine Gestaltung geben, die den modernen Menschen befriedigt, das ist mein und meiner Gesinnungsgenossen Bemühen. Und sollten wir dabei einmal irren, so ist das menschlich, und es gibt doch nur ein **Suchen** nach Wahrheit für den Menschen. Hierin wissen wir uns aber auch einig mit fast allen unseren großen Dichtern und Denkern, die ihrer Überzeugung gemäß nicht auf dem Boden ihrer Kirche standen, sondern frei von derselben ihr Heil suchen.

Ich darf es ganz offen sagen: Ich bin kein Gegner **der Kirche als solcher,** sondern nur ein Gegner der mit dem Staate verknüpften Kirche, der Staatskirche — ein Gegner der Kirche, welche Dogmen- und Bekenntniszwang übt; ein Gegner der Kirche, welche eine bestimmte Richtung der Religion als die allein berechtigte, als alleinige Wahrheit erklärt und eine andere Richtung kaum noch duldet; ein Gegner der Kirche, welche unbeirrt um die gesicherten Resultate der Wissenschaft, um die Not und Forderungen der Zeit eigensinnig an alten und veralteten Formen festhält; ein Gegner der Kirche, welche lieber die Religion verkümmern und Tausende der Religion sich entfremden läßt, als irgend etwas an dem Bestehenden ändern will; ein Gegner der Kirche, welche trotz der warnenden und ermahnenden Stimmen der Edelsten und Besten der Zeit das ganze Geistesleben in ihren Bann nehmen und beherrschen will, die den Staat um Hilfe anruft, dies Ziel zu erreichen und sich willig und unbekümmert um ihre Aufgabe in den Dienst des Staates stellt. Eine solche Kirche ist nicht das Reich, welches Jesus von Nazareth verkündet und begründet hat, ist nicht das Reich der Wahrheit und Freiheit und Liebe, ist nicht das Himmelreich.

Ich bin, habe ich gesagt, nicht ein Gegner der Kirche an sich, wiederhole aber, was ich am Schlusse meiner Rede auf dem ersten Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt in London im Jahre 1901 gesagt habe. If there are some who want to have a Church, I accept a word I have heared here: „The only Church of the future is the Church of religious liberty and of humanity." Und es war, soweit ich mich erinnere, der Präsident dieses ersten International Council of liberal religious thinkers and workers, Professor Carpenter, welcher so treffend die einzig mögliche Kirche der Zukunft präzisierte. Ein kirchlich Liberaler, der vielleicht anwesend sein wird und der wegen seiner Entschiedenheit schon manches hat leiden müssen, erblickt, den gleichen Gedanken hegend, die Zukunft Deutschlands im Protestantismus, nicht aber in einem konfessionellen oder kirchlichen, sondern in einem religiös-human gedachten, der allen geistigen Bewegungen und Bestrebungen Luft und Licht und Raum gibt. Auch diesen Worten stimme ich voll und ganz zu und bin in der glücklichen Lage hinzuzufügen: Einen solchen nicht kirchlich und konfessionell, sondern religiös-human gerichteten Protestantismus finde ich jetzt schon in unsern Freien religiösen Gemeinden verwirklicht. So betrachte ich diese, so vertrete ich sie und so möchte ich sie in Zukunft immer weiter entwickelt finden.

Menschliche Institutionen bedürfen einer festen Ordnung, sonst können sie ihren Zweck nicht erreichen und zerfallen. So haben auch die religiösen Gemeinden, welche außerhalb der Kirche entstehen, eine Organisation und die Gemeinden mit einander eine organische Verbindung notwendig. Mag man diese Verbindung Kirche oder Bund oder Verband oder sonstwie nennen, das ist ganz einerlei; aber die Organisation jeder einzelnen Gemeinde und der Gemeinden untereinander muß so geartet sein, daß der eigentliche Zweck der Gemeinden nicht beeinträchtigt wird, und der Zweck der Vereinigung der einzelnen zu Gemeinden ist doch die intensivere und erfolgreichere Pflege der religiösen Erkenntnis und des religiösen Lebens in aller inneren Freiheit, und so kommen wir zu freien Verbänden gleichartiger Gemeinden, frei von allem Bureaukratismus und dogmatischem Zwange. Dogmen kann jeder einzelne glauben, soviel er will, sie bleiben individueller Art; ein jeder wird auch gern bereit sein, zum Besten anderer ein Bekenntnis seiner religiösen Überzeugung abzulegen; Gemeinden und Verbände können auch ihre gemeinsamen religiösen Anschauungen zusammenstellen, um ihren Charakter anderen darzutun, aber es darf einesteils dem einzelnen keine religiöse Lehre als notwendiger Glaubenssatz aufgenötigt werden, die innere Freiheit darf nicht eingeschränkt werden, und niemand darf unter irgendeinem Vorwande zum Bekenntnis der gemeinsamen religiösen Grundsätze genötigt werden. Die Religion ist

des Menschen Innerstes und Eigenstes; jeder Mensch trägt seinen Gott in seinem Herzen und Sinne; jeder Mensch hat seinen eigenen Richter und seinen eigenen Himmel wie seine eigene Hölle, jeder Mensch hat seine eigene Erlösungsbedürftigkeit und seine eigene Erlösung. Gemeinsam aber ist uns allen die Voraussetzung und das Ziel, das allgemeine Menschenziel, die Entfaltung und Vervollkommnung unseres Wesens, soweit es uns möglich ist, zum möglichst vollkommenen Genuß all des Wahren, Guten und Schönen, was Leben, Wissenschaft, Natur und Kunst uns bietet. So bedürfen wir keiner übernatürlichen Illusionen. Wir sind natürliche Wesen, haben ein rein natürliches Ziel, haben unsere Individualität, und nur in der möglichst freien Entfaltung unserer Persönlichkeit kann das innere Glück des Menschen bestehen, ob er im Palast oder in der Hütte wohnet, oder ob er unter Palmen oder Birkenstauden wandelt, ob er auf dem Felde oder in einer Fabrik arbeitet, oder ob ihn seine innere Veranlagung zum Studium hintreibt.

Ich höre so oft und lese es in Ihren Schriften, daß man die Kirche haben müsse, da eine Ordnung menschlicher Dinge sein müsse. Wir können sie haben auch ohne Kirche, und daß die Kirche, in der Sie bleiben wollen, die beste Einrichtung wäre, werden Sie selber nicht glauben. Wir können Besseres an ihre Stelle treten lassen; und daß die Kirche den Staat nicht notwendig hat, daß sie viel besser ihr Ziel erreicht und auch viel würdiger dasteht, wenn sie nicht auf den Krücken des Staates einherhumpelt, das zeigt Ihnen Amerika, wo das mächtig aufblühende Staatswesen an keine Kirche sich bindet, wo uneingeschränkte religiöse Freiheit besteht, wo die öffentliche Schule ohne Religionsunterricht Gutes leistet und wo doch die Religion gepflegt und geübt wird, ich glaube, viel intensiver als bei uns im Banne des religiösen Zwanges und der religiösen Bevormundung, wo zahlreichere Kirchen gebaut werden als bei uns, wo die Prediger auch nicht Hungers sterben, wenn sie etwas taugen, weil in freier Begeisterung die Opferwilligkeit schöner sich entwickelt als bei uns unter dem Zepter der stets wachsenden Kirchensteuer.

Hat denn nicht aber das Christentum eine Kirche von Haus aus notwendig? Hat denn nicht Christus, der Begründer des Christentums, eine Kirche gestiftet, um die Menschen selig zu machen? Ich glaube, diese früher allgemeine Vorstellung ist durch die Resultate der biblischen Kritik und vorurteilsfreien Schriftforschung jetzt erschüttert. Christus ist ja gar nicht der Gründer des jetzigen s. g. offiziellen oder kirchlichen Christentums, wohl aber der Begründer des Christentums der Evangelien und das ist das freie Christentum freier Gemeinden, und Christus ist auch nicht der Stifter der Kirche, weder der päpstlichen noch irgend einer anderen der jetzt vorhandenen Kirchen. Was sich jetzt Kirche

nennt, ist ein Produkt der Zeit, im Laufe der Zeit nicht ohne gewaltige Kämpfe, nicht ohne List und Betrug entstanden und kann demnach auch zum Heile der Religion wieder verschwinden oder einer gänzlichen Reform in capite et membris unterzogen werden. Auch Luther, unser hochverehrter Geistesheld, dachte anfangs nicht an die Neuschaffung einer Kirche, unter deren Druck er soviel hatte leiden müssen; die Verhältnisse seiner Zeit nötigten ihn dazu, wie zu einem Auskunftsmittel.

So handeln wir also, wenn wir uns auf den Boden der Lehre Jesu stellen, und wenn wir an ihm festhalten wollen, nicht gegen seine Absicht und seinen Willen. Was würde er aber wohl über diesen Punkt zu Ihnen sagen, wenn er jetzt in unserer Mitte erschiene und die in den Kirchen herrschenden Zustände schaute? Ich glaube, er würde sagen: Das ist nicht mein Werk; das habe ich nicht gewollt. Machet Euch frei zu der Freiheit, die ich Euch durch meine Lehre und meinen Tod gebracht habe!

Sie, meine werten Freunde, tadeln uns, daß wir nicht recht gehandelt hätten, aus der Kirche zu scheiden; wir hätten in der Kirche bleiben sollen, um im Verein mit Ihnen, etwa als radikalere Elemente, in Verbindung mit den Gemäßigteren dem jetzt herrschenden unheilvollen System schneller ein Ende bereiten zu können. Die Opposition des Liberalismus gegen die Reaktion hätte eine Verstärkung erfahren. „Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube." Wir im Verein mit Ihnen, und wenn alle liberalen Elemente von jetzt an in der Kirche verbleiben würden, könnten der herrschenden Strömung kein Ende bereiten. Sie erreichen nichts; Sie werden angegriffen, werden verlästert und verleumdet und schließlich durch das famose Spruchkollegium beseitigt. Anders wäre es, wenn Sie samt und sonders in einmütigem Beschlusse und einmütigem Handeln, wie es einst Jesus von Nazareth und später Luther und seine Freunde getan, gegen das herrschende System in zeitgemäßer Form energischst sich erheben würden. „Es ist uns nicht erlaubt, gegen unser Gewissen zu handeln", das wäre die rechte Rede!

Aber ich möchte wenigstens eins erreichen: eine gerechtere Beurteilung unserer freien religiösen Bewegung. Ich weiß, daß Ihre Liebe zu uns im allgemeinen keine große ist. Verdammen Sie uns nicht! Wir sind ein soeben ganz notwendiger Faktor in der Pflege der Religion in unserem Vaterlande. Wir sind keine politische Partei, und ich möchte das gerade hier in Berlin recht deutlich hervorheben; wir haben ebensowenig mit Politik etwas zu tun wie Sie, meine kirchlichen Freunde. Wir sind frei entstandene Verbände einzig zur Pflege religiöser Erkenntnis

und religiösen Lebens. Ich kenne viele unserer deutschen Freien religiösen Gemeinden und kann frei öffentlich konstatieren, daß in denselben religiöser Geist, religiöser Eifer und religiöses Streben herrscht. Nicht die Austrittsbewegung führt die Menschen uns zu; nein, die Unzufriedenheit mit den herrschenden kirchlichen Zuständen, ein gewisser Wissensdrang, über die höchsten Fragen der Religion in offener, ungeschminkter Rede Aufschluß zu erhalten und frei und unbeeinflußt ein religiös-sittliches Leben zu führen entsprechend der persönlichen Eigenart und dem persönlichen Bedürfnis führt sie zu uns. Von denjenigen, welche aus Unzufriedenheit über die Höhe der Kirchensteuer austreten, kommen die wenigsten zu uns. Nach meiner langjährigen Erfahrung kommen die Leute, namentlich sind es Gebildete und nach religiöser Bildung Verlangende, in unsere erbaulichen und andere Versammlungen kürzere oder längere Zeit und schließen sich dann, da wir den Austritt aus der Kirche, wenigstens wir in Ostdeutschland, nicht als conditio sine qua non fordern, unserer Gemeinde an, worauf sie dann später aus praktischen Gründen auch aus der Kirche austreten. So kommen zu uns Katholiken und Protestanten und auch Juden, getrieben von religiösem Interesse.

Auf diese Weise sind die Freien religiösen Gemeinden gewissermaßen **„Sammelstätten" aller derjenigen, welche in ihrer Kirche aus irgendeinem Grunde keine Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses fanden,** oder von ihrer Kirche sich aus irgendeinem Grunde abgestoßen fühlen, die aber glauben, in einer freien Gemeinde religiöse Befriedigung zu finden. **Aus diesem Grunde,** glaube ich, **müßten alle diejenigen die freien Gemeinden begrüßen, welche die Bedeutung der Religion kennen und die da überzeugt sind, daß unserem Volke die Religion erhalten werden muß,** nicht etwa aber im Interesse des Staates und seiner Kirche, sondern mit Rücksicht auf das Wohl des einzelnen, der Familie und der Menschheit überhaupt.

Wenn wir aber bei der Pflege der Religion die innere Freiheit betonen und wenn wir die freie Selbstbestimmung des einzelnen als conditio sine qua non für die Pflege religiösen Sinnes und Lebens fordern,

wenn wir auf eine Übereinstimmung der religiösen Lehren mit den gesicherten Resultaten des Wissens, auf eine Übereinstimmung der Religion mit dem ganzen Geistesleben der Jetztzeit hinarbeiten, —

so kommen wir einer lauten Forderung unserer Zeit entgegen und sind dabei nur von dem Verlangen beseelt, der Religion die Bedeutung zu geben, die ihr im Geistesleben der Menschheit unbedingt zukommt.

Mögen meine Ausführungen wenigstens etwas beitragen zur rechten Erkenntnis und gerechten Würdigung unserer freien religiösen Bewegung und der in ihr bestehenden Gemeinden. Und wenn Sie sich dann

entschließen sollten, uns sine ira et studio als ihre Mitarbeiter an dem großen Werke der Pflege der Religion für den modernen Menschen, an der Vorbereitung einer alle Menschen aller Konfessionen und Nationen einschließenden und zu einem großen Menschheitsbunde vereinigenden Weltreligion, und zur Herbeiführung einer Kirche, die sich auferbaut auf den Fundamenten religiöser Freiheit, vollkommenster Duldung und echter Humanität anzuerkennen, dann würde ich diesen Kongreß doppelt freudig begrüßen. Dann hätten wir praktisch betrieben, freies Christentum und religiösen Fortschritt.

Lassen Sie uns gemeinsam und jeder an seiner Stelle, im Geiste vereint, arbeiten an der Erreichung der großen Menschheitsziele; die verschiedenen Wege führen, wenn wir wollen, doch zu einem Ziele.

Ein Gruß von der freien evangelischen Gemeinde in Königsberg.

Von Frau Dr. *C. Hartwich*, Königsberg i. Pr.

Von einer der ältesten freien Gemeinden, der freien evangelischen Gemeinde in Königsberg bin ich beauftragt, der Versammlung einen Gruß zu bringen, einen Gruß herzlicher Gemeinschaft, die unsere Gemeinde von Alters her mit den unitarischen Freunden verbindet, einen Gruß freudigen Interesses an den Bestrebungen des Kongresses, das unsere Gemeinde von der ersten Tagung in London an tätig bewiesen hat.

Die Leiter des Weltkongresses haben der Lebensäußerung unserer Gemeinde wie ihrer Geistesverwandten den Platz bestimmt zwischen freigesinntem Kirchentum und Freidenkern, uns gewissermaßen als Bindeglied beider Anschauungsweisen betrachtend.

Aus der evangelischen Kirche sind wir hervorgegangen, auf dem Grunde von Jesu Lehre ist unsere Gemeinde erwachsen. Rupp, der Begründer unserer Gemeinde, dessen 100 jährigen Geburtstag wir jetzt vor einem Jahre feierten, hatte in Jesu seinen hohen Priester gefunden und trennte sich nur mit tiefem Schmerz von seiner Landeskirche — und heute noch verbindet uns mit ihr die Liebe zu Jesu Lehre und Leben, verbindet uns mit ihr selbst der Groll, den wir gegen sie im Herzen tragen, daß noch heute dem freien, kühnen Geiste Jesu so wenig Raum gewährt ist in der Kirche, die seinen Namen trägt.

Der evangelischen Kirche sind wir verwandt in unserm auf Verinnerlichung gerichteten, religiösen Leben, unserer Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen, unserer Bewertung der einzelnen Menschenseele — und doch gehören wir nicht zur Kirche, gehören mit Willen und Bewußtsein nicht zu ihr und wahren mit Willen und Bewußtsein unsere Unabhängigkeit vom Staate.

Das protestantische Prinzip der freien Forschung und der unbedingten Lehrfreiheit ohne jede andere Bindung als die der persönlichen Wahrhaftigkeit haben wir zur absoluten Basis unseres Erkenntnisstrebens gemacht, im Vertrauen darauf, daß der Menschengeist zwar irren kann, aber doch auf die Wahrheit gerichtet bleibt.

Auf diesem Grunde waren die 65 Jahre unseres Bestehens ein heißes, ununterbrochenes Ringen. — Der äußere Kampf mit Polizei und

Regierung z. Zt. reaktionärer Strömungen ist dabei der geringere gewesen. Durch fast alle Schwierigkeiten und Schrecken, die der linke Flügel der evangelischen Kirche jetzt durchlebt oder vorausahnt, durch die Furcht vor Zersplitterung, vor innerer Verarmung, vor dem Sichverlieren in die Negation sind wir hindurchgegangen. Wir kennen wohl die Gefahren der absoluten Glaubensfreiheit, aber wir leben heute wie zur Zeit unserer Väter des frohen Glaubens, daß der Weg alles redlichen Wahrheitsstrebens zum Lichte führt, zu fortschreitender, Menschen erhöhender Erkenntnis, daß aus allem Irrtum sich die Wahrheit neu gebären muß, der Überzeugung: Wo der Geist ist, da ist Freiheit!

Dieses uns alle verbindende Wahrheitsstreben empfinden wir als ein religiöses, als ein Abhängigkeitsgefühl, das über uns hinausweist. Dieses religiöse Bedürfnis halten wir für ein unverlierbares, wenn auch oft verschüttetes Besitztum der Menschenseele, das zu seiner Pflege der Gemeinschaft, der persönlichen Berührung bedarf. So sind wir eine **von Kirche und Staat unabhängige religiöse Gemeinde.** Mannigfache, zum Teil ganz eigenartige, den Bedürfnissen unseres kleinen Kreises entsprungene Einrichtungen beleben und fördern das religiöse Gemeinschaftsleben. Mancherlei davon hat befruchtend auf verwandte Bestrebungen in Nähe und Ferne eingewirkt.

Als Grund und Quelle aller religiösen Erkenntnis empfinden wir das **Gewissensleben.** So ist unsere Gemeinde eine **sittlich** religiöse Gemeinde, gebaut auf dem Grunde sittlich religiöser Freiheit.

Wir glauben an die unvernichtbar in jedem Menschen gepflanzte Sehnsucht, gut zu sein, das Rechte zu wollen. Wir streben im engen Kreise unserer Gemeinde, einen Bund von Menschen darzustellen, in dem jeder die Würde der sittlichen Persönlichkeit achtet und dem Bruder in innerer und äußerer Not hilfreich die Hand bietet.

So vertrauen wir, mit unserer schwachen Kraft am Fortschritt, an der Erlösung der Menschheit mitzuarbeiten, die nicht durch siegreiche Schlachten oder die glänzendsten Erfindungen der Technik, — die allein durch die sittlichen Taten der Selbstüberwindung und Selbstbefreiung vollbracht werden können.

So klein wir an Zahl sind, meinen wir keine Sekte zu sein, sondern bewußte Mitarbeiter der großen, unsichtbaren Kirche, die alle umfaßt, die mit heiligem Willen den ewigen Mächten der Wahrheit und Liebe dienen. Ob es uns gelingt, unsere Ideen in weitere Kreise zu tragen, ob die Geschichte der religiösen Bewegung unsere kleine Königsberger freie evangelische Gemeinde auslöscht, heut oder morgen, das tut wenig zur Sache. Wir schauen und bauen in eine Zukunft voll Licht und Freiheit, voll Treue, Wahrhaftigkeit und — Liebe!

Der Bremer Radikalismus.

Von Lic. Dr. *Friedrich Lipsius*, Bremen.

„An seiner eigenen Armut und Unsicherheit wird er vergehen." Dies das vernichtende Schlußurteil, das vor einigen Jahren ein hervorragender Vertreter der modernen Theologie, Professor **Arthur Titius**, über den sogenannten „Bremer Radikalismus" fällte*). Trotzdem es sich auf eine eingehende Beschäftigung mit den Schriften **Albert Kalthoffs** und seiner Freunde gründet, scheint es voreilig; einem Kalthoff wenigstens wird man mit Grund weder innere Armut noch Unsicherheit der religiösen Überzeugung nachsagen können. Unser Kritiker spricht selbst von der „wahrhaft virtuosen Kraft der Nachempfindung", die es ihm ermöglicht habe, sich in die feinsten Regungen des modernen Seelenlebens und in die ganze Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen einzufühlen, überall aus den Werken unserer Dichter und Denker das Religiöse herauszuholen und es in seinen Reden vor der Gemeinde auszubreiten**). Nicht die angebliche Dürftigkeit seiner Gedanken und Gefühlswelt, sondern im Gegenteil der Überreichtum an Gesichtspunkten, der einer straffen begrifflichen Durchführung der Grundlinien des neuen religiösen Weltbildes im Wege stand, bedeutete für diesen Propheten moderner Frömmigkeit eine Gefahr. Kalthoffs Gesamtanschauung war nicht völlig einheitlich und systematisch in sich abgeschlossen. Aber innere Unsicherheit wird man dem Manne gewiß nicht vorwerfen dürfen, der wie wenige durchdrungen war von einer festen prophetischen Zuversicht zu der Wahrheit und Siegerkraft seiner Gedanken! Alles andere eher als ein grübelnder Skeptiker, als ein „bis ins zentrale religiöse Erlebnis hinein unsicher Gewordener"***), gleicht er vielmehr dem „Künstler der Religion", dem „Virtuosen der Frömmigkeit", den **Schleiermacher** uns schildert. Wenn einer „Glauben" gehabt hat in unseren Tagen — dieses Wort in seiner höchsten Bedeutung genommen — so

*) **A. Titius.** Der Bremer Radikalismus, Vortrag, gehalten in der Versammlung der Freunde der Chr. Welt., 1908, S. 132.

**) Ebd., S. 6.

***) Ebd., S. 81.

war es der verewigte Prediger von St. Martini, und die „Energie, mit der er seine Ziele verfolgte" ja selbst die „massive Wucht, mit der er auf den gegnerischen Standpunkt loshieb"*) — sie sind nur der äußere Ausdruck der selbstsicheren Kraft seiner religiösen Überzeugung. Liegt doch für Kalthoff im „Zukunftsglauben" das Wesen der Religion, stellt er doch den neuen und den alten Glauben gegenüber als die Religion der Kraft und die Religion der Schwäche! „Jeder Glaube," heißt es in den „Zukunftsidealen", „der sich damit erhält, daß er beständig bekennen muß: es war einmal, ist auch von der Angst und Schwäche angefressen, die ihn unfähig macht Menschenherzen neu zu schaffen, Menschengeister zu befreien. Der Glaube der Kraft hat eine andere Losung, die Losung: es wird sein! Das ist selbst schon seine Kraft, sein seliges stolzes Gottesbewußtsein, daß er in sich die Zukunft lebendig fühlt!"**)

Bei dieser Sachlage wird das Urteil des theologischen Kritikers überhaupt nur verständlich, wenn man berücksichtigt, daß der Maßstab, den er an Kalthoff und die radikale Bewegung anlegt, der des Supranaturalismus ist. Kein Wunder, wenn er von diesem Standpunkte aus — trotz ehrlichem Bemühen — einem Kalthoff nicht gerecht werden kann! Wohl bezeugt er ihm: „Kalthoff weiß, was religiöses Erleben, weiß, was hochstrebender Idealismus ist. Aber sein wirklich tiefgehendes und ernstliches Erleben, wie es die Unterströmung bildet und immer auch emporkommt, ist überlagert und erdrückt von den Fluten des Skeptizismus und des naturalistischen Vorurteils."***) Das will sagen, Titius erkennt die Echtheit der Kalthoffschen Religiosität nur insoweit an, als sie für supranaturalistische Deutungen Raum läßt. Denn mit der Preisgabe des ethisch-religiösen Supranaturalismus, sagt er, „würden wir unsere heiligsten Erfahrungen und Gefühle ertöten"†). Die unendliche Vielseitigkeit und Anpassungsfähigkeit des Kalthoffschen Geistes aber macht der überlieferten Vorstellungsweise nicht nur häufig im Ausdrucke, sondern zuweilen sogar in der Sache Zugeständnisse, die zu der monistischen Grundanschauung nicht stimmen. Der Mystiker in Kalthoff ahnt hinter der wirklichen Welt ein „Übersinnliches", das wir nicht zu begreifen vermögen††). So kann er den Glauben an ein göttliches „Du", das dem menschlichen „Ich" gegenüberstehe, als eine religiöse Notwendigkeit verkünden, ja sogar die Möglichkeit einer ewigen Fortdauer dieses Ich offen halten. „Unsicherheit" findet nun Titius bei

*) So Friedr. Steudel in der biographischen Einleitung zu Kalthoffs Zukunftsidealen, 1907, S. XXXI.

**) Kalthoff, Zukunftsideale, S. 129.

***) Titius, ebd.

†) Ebd., S. 132.

††) Vgl. meine „Religion des Monismus", S. 19.

unserem religiösen Redner folgerichtig überall da, wo in ihm die entgegengesetzte Tendenz durchbricht: die Religion des modernen Menschen ganz als den Gefühlsreflex des modernen Weltbildes zu zeichnen. An den Stellen seiner Predigten, an denen sich Kalthoff als entschiedener Monist, Pantheist und Determinist erweist, muß er mit Bedauern den Sieg des Naturalismus über den Idealismus feststellen, der in der Seele des radikalen Führers noch lebendig war. Das religiöse Interesse fordert nach Titius ebenso gebieterisch den theistischen Gottesbegriff und das himmlische Jenseits, wie die sittliche Überzeugung an der metaphysischen Willensfreiheit hängt.

Allein diese ganze Beweisführung verfehlt völlig ihr Ziel, weil sich der Gegensatz von Naturalismus und Supranaturalismus überhaupt nicht mehr als Grundlage für eine religionsphilosophische Kritik eignet. Supranaturalismus und Naturalismus stehen auf gemeinsamem Vorstellungsboden; sie gleichen zwei feindlichen Brüdern, und ihr Streit ist ebenso endlos wie aussichtslos. Für den Naturalismus ist die Welt materielle Natur; der Geist ist entweder reine Illusion oder eine unselbstständige und unwirksame Nebenerscheinung des Stofflichen. Der Supranaturalismus verficht demgegenüber den Anspruch des Geistigen; anstatt aber den Fehler, den der Naturalismus im Ansatze begeht, zu verbessern, verlegt er den Geist in das Jenseits der Natur und läßt ihn nur durch gelegentliche Wunder in die Welt des Stoffes hinüberwirken — womit die Voraussetzung alles naturwissenschaftlichen Denkens zerstört ist. Auf der anderen Seite vermag der Naturalismus weder eine innerliche Einheit, noch eine wirkliche Entwicklung des Kosmos zu begründen; denn beide setzen eben die Realität des Geisteslebens voraus. Infolgedessen ist er notwendig sowohl religiös als auch ethisch indifferent. Der Supranaturalismus kennt zwar einen geistigen Weltgrund und ein sittliches Menschheitsziel, verlegt aber den ersten vor und das zweite hinter den wirklichen Weltprozeß!

Über beide Gegensätze erhebt sich der Idealismus. Für ihn wird das Individuum an jedem Orte bedingt und getragen durch den Gesamtgeist, der aber seinerseits nur in den Einzelgeistern sich auswirkt und deshalb nicht selbst wieder als Einzelgeist, d. h. persönlich vorgestellt werden darf*). Hierin findet der von Titius beanstandete Kalthoffsche Satz, Gott sei „nichts als des Menschen innerstes wahrhaftes Wesen“ seine Rechtfertigung. Ebenso besteht für den idealistischen Standpunkt Sittlichkeit nicht in der Unterwerfung unter einen fremden,

*) Titius gibt auf Grund eines mißverständlichen Ausdruckes in einem älteren Aufsatze die Ansicht des Referenten über diesen Punkt unrichtig wieder (Ebd. S. 83). Die Korrektur findet sich aber schon in meiner Schrift „Die Religion des Monismus“, S. 31 Die dort geäußerten Bedenken, auf das „kosmische Gefühl“ des modernen Menschen noch den Namen „Religion“ anzuwenden, möchte ich übrigens heute nicht mehr aufrechterhalten.

sondern in der Übereinstimmung mit dem Gesamtwillen. Nun ist es freilich überhaupt nicht möglich, daß der Individualwille im Widerspruche mit dem Universalwillen handele, so lange dieser lediglich als das immer gleiche Weltgesetz gefaßt wird; d. h. es gibt kein liberum arbitrium indifferentiae. Aber der Gesamtwille ist, wie die Entwickelungslehre zeigt, in der Welt des Lebendigen immer zugleich ein werdender. Als letztes — wenngleich zu keiner Zeit und an keinem Orte vollständig zu verwirklichendes — Ziel der Entwicklung steht vor uns das ideale Menschheitsreich, die vollkommene Willensgemeinschaft aller Vernunftswesen, als die höchste Erschließung des geistigen Weltgrundes. Über den sittlichen Wert einer Tat entscheidet daher die Frage, ob sie in der Richtung dieses Ideales liegt, oder nicht. Die Kantische Formel „Handele so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könnte", bleibt zu Recht bestehen, obgleich sie eine andere Begründung findet.

Hieraus ergibt sich, daß der immer wieder — neuerdings von **Troeltsch***) und **Titius****) gegen den Pantheismus erhobene Vorwurf, er kenne kein Schuldbewußtsein, nicht stichhaltig ist, oder doch nur gegen die naturalistische Idee einer entwicklungslosen Alleinheit gilt. Auch wenn die rückschauende Betrachtung die kausale Notwendigkeit alles Geschehens — einschließlich des psychischen — zugeben muß, richtet doch das Ideal über unsere tatsächliche Willensbestimmtheit als die innere Bedingung des Handelns. So fließt aus dem theoretischen ein religiös-ethischer Idealismus, der seinen dichterischen Ausdruck findet in den Worten des Erdgeistes:

„Ich schaffe am ewigen Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid."

*) **E. Troeltsch**, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905, Seite 41 f.

) **Titius, Ebd., S. 72 f.

(Übersetzung.)

Bemerkungen über die Harmonie des modernen Geistes und des Evangeliums.

Von *Wilfred Monod*, Pastor am Oratoire du Louvre, Professor an der prot. theol. Fakultät, Paris.

Die Gedanken, welche ich über die fundamentale Harmonie des modernen Geistes und des Evangeliums dem Kongreß vorzutragen die Ehre habe*), haben sich mir aus zahlreichen Vorträgen und öffentlichen Debatten, besonders mit Freidenkern ergeben, wie ich sie teils als Dozent an der Volksuniversität zu Rouen, teils als einer der Vizepräsidenten des „Bundes der Freidenker und Freigläubigen" in Paris gehalten habe. Denn Frankreich gilt zwar für atheistisch, aber es ist eins der Länder, wo die religiöse Frage in den verschiedensten Gesellschaftsklassen das größte Interesse erregt.

I. Was ist unter modernem Geiste zu verstehen?

A. **Eine Denkmethode.** Die Verbindung des wissenschaftlichen Denkens: Induktion (beobachten, experimentieren, schließen) mit dem geschichtlichen Denken: Entwickelung. Durch die wissenschaftliche und geschichtliche Disziplin ist der moderne Geist zu einem Grade der Reife und intellektuellen Mündigkeit gelangt, die eine endgültige Eroberung der Vernunft bedeutet und die als die kritische Betrachtungsweise bezeichnet wird. Es erscheint uns unmöglich, künftig diesseits dieser Betrachtungsweise zurückzuweichen; sie bildet einen integrierenden Bestandteil unseres cerebralen Denkapparates. Wir können sie ebensowenig aufgeben wie die Kategorien des Raumes und der Zeit. Denken heißt jetzt schlechterdings kritisch denken.

B. **Eine sittliche Stellungnahme.** Unsere Zeit hat dem Willen der Persönlichkeit eine großartige Rolle überwiesen, und zwar einerseits

*) Anmerkung. Um die Zeit der Zuhörer zu schonen, ist diese Arbeit in etwas lakonischer Form redigiert worden. Für diejenigen, welche die hier vorgetragenen Gedanken etwa einer weiteren Aufmerksamkeit wert achten, sei hingewiesen auf verschiedene Werke, welche der Berichterstatter veröffentlicht hat unter folgenden Titeln: Peut-on rester chrétien? — La fin d'un christianisme. — Au croyants et aux athées.

die Aufgabe, Vernunftwahrheiten sowie individuelle Überzeugungen herauszuarbeiten, andererseits die Aufgabe, das demokratische Programm zu entwickeln und die Massen politisch zu emanzipieren.

C. **Eine soziale Orientierung.** In allen Ländern offenbart sich gleichzeitig ein unaussprechlicher Drang: bei den einen des Mitleides, bei den anderen der Empörung, bei allen aber ein Begehren nach Gerechtigkeit. Und das alles drängt unsere Zeitgenossen unwiderstehlich zu einer ökonomischen Neugestaltung der Gesellschaft.

II. Was ist unter dem Evangelium zu verstehen?

A. **Das Evangelium unterscheidet sich von der Religion** im allgemeinen und üblichen Sinne dieses Wortes, wenn die „Religion" den Begriff eines absolut monarchischen, allmächtigen und unverantwortlichen Gottes notwendig in sich schließt. Gott „der Vater" ist eine moralische Gottheit, deren Autorität auf Überzeugung beruht, wie in der Familie. Er fordert, gebeten zu werden, um zu handeln, zu retten, d. h. er erfordert Organe, Mittel der Fleischwerdung; ein Gott der ist, aber „der kommt"; ein Ferment zum Nachsinnen, zur Betätigung, zur Umgestaltung und zur Umwälzung. Das Problem der Theodicee stellt sich der zeitgenössischen Kirche scharf und tragisch. (Redner gestattet sich auf Studien hinzuweisen, die er darüber in seinem Buche „An die Gläubigen und an die Atheisten" veröffentlicht hat.)

B. **Das Evangelium unterscheidet sich vom Christentum.** Es hat ein vorchristliches Evangelium gegeben, da ja die Jünger Jesu den jüdischen Tempel in Jerusalem besuchten. Das Evangelium bestand vor der Lehre der Konzilien, deren Dogma teilweise ein Produkt der griechischen Spekulation ist. Es bestand vor der Hierarchie, welche eine Fortsetzung des jüdischen Priestertums wurde. Es bestand vor der Identifizierung des Reiches Gottes mit dem Reiche der Kirche; dieser Anspruch auf Universalherrschaft ist ein Ausfluß der kaiserlich-römischen Tradition. Das Evangelium bestand also vor dem Christentum.

C. **Das Evangelium unterscheidet sich von den Evangelien.** Hinter dem Buchstaben der Evangelien (der sowohl im Text wie in dessen Ausdeutung variabel ist) steht das heilige Mysterium der Persönlichkeit Christi, seine heilende und rettende Erlöserseele. Das Evangelium in seinem Wesen ist ein Geisteshauch, eine Orientierung, eine Beseelung, eine Tendenz, ein Seelenschwung, ein Leben. Das Evangelium ist Jesus der Christ, welcher dem prophetischen, moralischen, sozialen, geistigen Lebensgebiet zugehört; sein Wirkungsgebiet ist das Reich der Werturteile. Das Evangelium ist ein stets wirksamer Geist, der die Gegenwart im Hinblick auf die Zukunft bildet.

III. Die Gegner der Christen behaupten die Unmöglichkeit, das Evangelium mit dem modernen Geiste zu versöhnen*).

A. Was haben wir von dem Gegensatz, den die Gegner zwischen Evangelium und **Wissenschaft** statuieren, zu sagen? Dieser Gegensatz hat keinen Sinn, denn das evangelische Leben und die wissenschaftliche Forschung gehören zwei verschiedenen Seiten der einen Wirklichkeit an. Ohnehin ist „die Wissenschaft" eine personifizierte Abstraktion, eine metaphysische Entität; in Wirklichkeit gibt es nur Wissenschaften mit ihren besonderen Methoden und mit ihren besonderen Kriterien. Was sie verbindet, ist ein Geist, der kritische Geist. Unter diesem rein formalen Gesichtspunkt könnte man sagen, daß der evangelische Geist, unter einem gewissen Winkel betrachtet, ein kritischer Geist ist, der auf die menschliche Lebensführung, auf die Welt mit ihren Vorurteilen und Lastern, kurz auf die sich selbst richtende Persönlichkeit angewendet wird, eine oberflächliche Behandlung abweist, zwischen gut und böse unterscheidet und alles verwirft, was von dem normalen Typus der Humanität abweicht oder das Ideal beeinträchtigt. Gibt es etwas Wissenschaftlicheres als den moralischen Vorgang, in dem der Mensch sich von der Sünde durch die Reue befreit?

Der kritische Geist ist nicht notwendig negativ. Er beschneidet, aber nur um zu reinigen. Es gibt nichts Positiveres, als die Verschneidung von Fruchtbäumen: sie erhöht deren Ertrag. Ja mehr, der kritische Geist einigt durch die gemeinsame Methode die scheinbar verschiedensten Betrachtungsweisen — wie er auch in ein und derselben Seele Tendenzen einigt, die sich zu widersprechen scheinen.

B. Was ist zu halten vom angeblichen Gegensatz zwischen dem Evangelium und **dem sittlichen Ideal der Demokratie?** Mit dem Evangelium ist der Begriff der Menschenwürde in die Welt gekommen. „Der Sabbat ist um des Menschen willen und nicht der Mensch um des Sabbats willen". Im heidnischen Griechenland war dem Individuum jede Selbstständigkeit genommen. Sein Leib, sein Privatleben, sein Glauben, seine Familie gehörten dem Staate. „Es ist ein wunderlicher Irrtum unter allen menschlichen Irrtümern, daß man geglaubt hat, in den Staaten des Altertums habe der Mensch frei gelebt. Er hatte nicht einmal die Vorstellung der Freiheit. Mochte die Regierungsform sich monarchisch,

*) Die nationale Vereinigung der reformierten Kirchen Frankreichs proklamiert in ihren prinzipiellen Artikeln, die auf der Zusammenkunft von Jarnac 1906 ausgearbeitet wurden: „Recht und Pflicht der Gläubigen und Kirchen, nach den Regeln der wissenschaftlichen Methode frei zu forschen und an der Versöhnung der modernen Weltanschauung mit dem Evangelium mitzuarbeiten." — In der Geschichte der Kirche ist Recht und Pflicht der freien Forschung in einem Glaubensbekenntnis selten so betont worden, wie hier.

aristokratisch, demokratisch nennen, keine dieser Revolutionen brachte die individuelle Freiheit" (Fustel de Coulanges in „La Cité antique").

In solchen Zustand der menschlichen Gesellschaft wirft Jesus das Wort hinein: „Einer ist euer Meister, und ihr alle seid Brüder". Und einige Jahre später konnte im Schoß der christlichen Gemeinden ein Sklave Presbyter sein, während sein Herr ebendarin schlichter Katechumene war.

Die moderne Demokratie ist die Frucht des Evangeliums. Und dieses steht nicht nur nicht im Widerspruch mit einem aus ihm geborenen Programm, sondern es stellt ihm auch die Mittel zur Verwirklichung. Die atheistischen Politiker bekennen ja ihre Unfähigkeit, die menschliche Persönlichkeit zu regenerieren; und ihre Doktrinen, voller Verzweiflung an der Welt, drohen bereits die Triebkraft der individuellen Energie zu zerstören, während der Geist Christi Initiative gibt. Wie zu Beginn der Kirchengeschichte ist der Glaube an den Gott des Evangeliums eine Quelle sittlicher Selbständigkeit, eines „authentischen Personalismus". — „Es ist besser Gott gehorchen als den Menschen."

Wir folgern daraus: Wie Jesus mit seinen Worten „Du sollst deinen Nächsten lieben" die Sache der Menschheit vertrat, so vertrat er die Sache des Individuums mit den Worten „Du sollst Gott lieben"! Er senkte die Wurzeln des Individuums ins Absolute, gab ihm einen Ewigkeitswert und einen Impuls von unendlicher Bedeutung.

C. Was ist zu halten vom angeblichen Gegensatz zwischen dem Evangelium und dem **sozialen Ideal?** Der evangelische Individualismus deckt sich nicht mit dem wirtschaftlichen Liberalismus. Die sozialen Reformer, welche in Opposition zu dem wirtschaftlichen Liberalismus des Bürgertums das gesellschaftliche Milieu und seine Einrichtungen ändern wollen, können das Evangelium nicht als eine feindliche Macht betrachten. Als Beweis dafür mag die Tatsache gelten, daß die „Librairie du peuple" in Brüssel im Jahre 1892 eine verkürzte Ausgabe des Matthäusevangeliums unter ihren revolutionären Propagandaschriften besorgte.

Wenn sich der Sozialismus als Hauptziel die Aufsaugung des politischen Organismus in den industriellen Organismus gestellt hat, wenn er die Verbindung der Menschen sowie die Vergesellschaftung der Sachen predigt; wenn er schließlich die Verwaltung der Sachen übernehmen will, um die Menschen zu befreien, — so läßt sich nicht absehen, inwiefern dieses Programm im Widerspruch mit dem Evangelium stehen soll.

Der Sozialismus an sich deckt sich keineswegs mit Vergewaltigung, Haß und Genußsucht. Alles was er enthält an Gerechtigkeit und Wahrheit, findet an Jesus eine sichere Stütze und einen Bürgen; hat nicht die Kritik des XIX. Jahrhunderts volles Licht verbreitet über die

eschatologischen Anschauungen des Christus, der sich dem Triumphe des Messiastumes gewidmet hat? Es wird also kein unberechtigtes Verfahren sein, der Lehre von der freien Konkurrenz und von dem wirtschaftlichen Egoismus den Glorienschein eines Namens, den Vorzug eines Einflusses die Mithilfe einer sittlichen wie geistigen Kraft zu nehmen (als ob das Evangelium mit der heutigen Gesellschaftsordnung innerlich zusammengehöre) und das Alles dorthin zu übertragen, wohin es allein gehört, nämlich hin zu dem Ideal der sozialen Emanzipation, der Befreiung des Menschengeschlechtes, der Welterlösung.

IV.

Man wird also mit gutem Gewissen Christ bleiben können. Aber das wird nicht ohne Leiden geschehen können. Denn die modernen Jünger Christi „wissen nicht immer. wo sie ihr Haupt hinlegen sollen“. In den Kirchen predigt man nur zu oft einen Messias ohne Messiastum; und außerhalb der Kirchen treibt man ein Messiastum ohne Messias.

Wenn das offizielle Christentum von unseren Zeitgenossen ohne Mißtrauen aufgenommen werden will, sollte es sich entschließen, seine Irrtümer und seine in der Geschichte begangenen Fehler zu widerrufen und zugleich ein Tätigkeitsprogramm für die Zukunft aufzustellen. Indessen, was auch geschehen mag, die Geschicke der Menschheit sind nicht bedingt durch die Erhaltung der geschichtlich gewordenen Kirchen, wohl aber verbunden mit dem Triumph der Grundsätze, die in Christus Fleisch geworden sind. Wenn nun freie und suchende Menschen, Sozialisten, Geistesarbeiter oder Handarbeiter Bedenken tragen, sich dem überlieferten Christentum unterzuordnen, warum sollten sie nicht die Losung ausgeben, daß die Kirchen nicht das Recht haben, das Evangelium zu monopolisieren, daß Christus vielmehr der ganzen Menschheit zugehört, daß sie ihn auch wirklich für sich in Anspruch nehmen und in seinen Spuren gehen wollen, um in seinem Geiste die Zukunft zu erobern, ohne sich an irgend eine kirchliche Anstalt zu binden?

So kann man diese „zukünftige Religionslosigkeit“ wohl auffassen, deren Verwirklichung der Seher der Apokalypse in der Stadt ohne Tempel begrüßt hat. Es wird eine Religionslosigkeit sein, die reich ist an geistiger Gradheit, sittlicher Lebenskraft, Glaube und Gebet, genährt mit dem Quellwasser des Evangeliums, mit dem Evangelium vom Kreuz und vom Leben.

Das sind keineswegs Träume. Eine unbegrenzte Expansionskraft lebt im Schoße des Neuchristentums, denn es verbindet unter einem Namen (dem Namen Christi) und im Dienste eines einzigen Ideals (des Reiches Gottes, der neuen Erde) die vereinigten Gewalten der Religion

der Wissenschaft und des Sozialismus. Es konzentriert also die Haupttriebkräfte unserer Zeit. Es weiß sich in vollem Einklang mit dem Evangelium von gestern, mit der Kultur von heute und mit der Gesellschaftsordnung von morgen. Es bewahrt aus der Vergangenheit was es benötigt, um die Gegenwart zu beeinflussen und die Zukunft vorzubereiten. Es befindet sich im Vortrab. Darin fühlt es seine Freude und seine Verantwortlichkeit.

Soll dieses Christentum siegen, so muß ein anderes Christentum untergehen. Es hat bereits mehrere Formen des Christentums gegeben. Welches wird nach dem jüdischen, katholischen, protestantischen das nächste Christentum sein? Um verstanden und aufgenommen zu werden von den Menschen des XX. Jahrhunderts, um eine „frohe Botschaft" zu sein, wird es den prophetischen Begriff vom Reiche Gottes wieder zur Geltung bringen müssen. In diesem gemeinsamen Ideal aller arbeitenden, denkenden und gläubigen Geister haben wir „den ersten unbeweglichen Motor" (von dem Aristoteles sprach), der die Schöpfung hervorbringt. Ein Christentum, das die Lehre vom Reiche Gottes aufgreift, sie in die Gegenwartssprache übersetzt, sie festigt, verbreitet, praktisch anwendet und (über die Konzilien hinweg) zu dem fundamentalen Hebraismus zurückkehrt, dessen sittlicher und religiöser Glaube niemals in Konflikt mit wissenschaftlichen Entdeckungen oder mit dem sozialen Fortschritt kommen kann, — ein solches Christentum wird lebensfähig und lebenspendend sein.

Die Geschichte baut an, wie ein Fluß, durch stets erneuerte Aufschwemmungen. In der Kirche des Urchristentums war das katholische Christentum bereits vorgebildet; im römischen Christentum war bereits protestantisches Christentum erkennbar; und nun zerbricht schon das messianistische Christentum die Schalen des Protestantismus, um zu Tage zu treten. Indes jede überholte Phase hinterläßt der Zukunft einen unveräußerlichen Schatz. Das jüdische Christentum vermachte uns das **Neue Testament;** das katholische Christentum hat uns die **Kirche** vermacht nebst ihren geistigen Gütern; das protestantische Christentum hat uns die verantwortliche **Seele** vermacht. Der moderne Messianismus wird dieses ganze Erbe bewahren. Er will die religiöse Autorität (nicht die lehrhafte) des biblischen Zeugnisses aufrechterhalten, sowie die erzieherische und mystische Funktion der Kirche (soweit diese nach ihrer Idee zu verstehen ist) und den unendlichen Wert der Einzelseele; doch wird jede dieser Größen künftig als Faktor im Reiche Gottes zu werten sein. Außerhalb der Kategorie des Reiches (Gottes) entfaltet weder das Evangelium noch die Kirche noch die Seele ihre wahre Kraft; und diese Strömungen lebendigen Wassers verwandeln sich oft genug zu stagnierenden Seen.

Wenn aber das messianistische Christentum gesiegt hat, wird wiederum ein anderes Christentum aufkommen, das noch sozialer ist, d. h. den künftigen Bedürfnissen der Menschheit noch angemessener. Die göttliche Offenbarung vollzieht sich weiter. Die politischen Parteien, die wirtschaftlichen Gruppen, die philosophischen Schulen, die rivalisierenden Kirchen, die getrennten Nationen sind alle nur provisorische Gerüste, die den Neubau umgeben, das geistige Haus, das religiöse und laienartige Heiligtum, wo alle Seelen sich friedlich um den geheimnisvollen „Menschensohn" gruppieren werden, diesen unsichtbaren Dirigenten des Orchesters, diesen unsterblichen Koryphäen der Menschheit.

(Original.)

Die Vereinigung der Freidenker und der Freigläubigen in Frankreich zum Zwecke der sittlichen Kultur.

Bericht des Delegierten der Vereinigung, *Paul Hyacinthe Loyson*, Paris.

Die Vereinigung der Freidenker und Freigläubigen in Frankreich, zu der mehrere Mitglieder dieses Kongresses gehören — so Herr Wilfred Monod, der eben zu Ihnen gesprochen hat, ferner die Herren Emile Roberty, Bonet-Maury, Etienne Giran und andere — diese Vereinigung hat es sich angelegen sein lassen, hier in ihrer Gesamtheit und offiziell vertreten zu werden, um Sie über ihre Methode aufzuklären, und mir wurde die Ehre zuteil, dieser Aufgabe heute nachzukommen.

Bevor ich mich aber in nähere Erörterungen einlasse, will ich Ihre Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, daß unsere Vereinigung — wie dies schon aus ihrem Namen hervorgeht, aus zwei Gruppen von Anhängern besteht, die sich scharf von einander unterscheiden, die in gemeinsamer Arbeit wirken, sich aber nicht **verschmelzen:** es sind dies die Freidenker auf der einen und die Freigläubigen auf der anderen Seite.

Meine geschätzten Kollegen, die bei diesem Kongresse gegenwärtig sind, gehören alle den Freigläubigen an, während ich selbst, der ich als gemeinsamer Delegierter der beiden Gruppen das beiderseitige Vertrauen genieße, mich hier unparteiisch über jede derselben aussprechen will. Ich vertrete auf dieser Tribüne sowohl die Theisten, die — in in welchem Grade es immer sei — Christen geblieben sind, als auch die reinen Rationalisten, die den Begriff Gott nicht bewahrt haben, selbst im metaphysischen Sinne nicht, und die dem mystischen Nimbus Jesu in keiner Weise ergeben sind.

Diese Erklärung voranzuschicken, war für mich ein Gebot der Redlichkeit, sowohl gegen diejenigen, die mich bevollmächtigt haben hier zu sprechen, als gegen Sie, die Sie mich hier aufnehmen. Und damit habe ich vielleicht schon den bedeutungsvollsten Teil meiner Aufgabe erfüllt, da meine Anwesenheit unter ihnen gleichzeitig die Großzügigkeit eines religiösen Kongresses beweist, der die Aufnahme

von Freidenkern zuläßt, als auch den Mut der Freidenker, die es wagen, an einem religiösen Kongreß teilzunehmen.

Diese Vorrede enthält eigentlich schon die Gründungs-Geschichte unserer Vereinigung und weist auf den Kern ihrer Tätigkeit hin.

I. Wie jedes Lebenswerk, das aus dem Leben selbst hervorgegangen ist, ist auch die Vereinigung der Freidenker und der Freigläubigen in Frankreich nicht mit einem Male entstanden; sie ist nicht in voller Rüstung dem Haupte des Zeus entsprungen; sie ist als bescheidenes Kind herangewachsen und ihre jetzige Gestalt macht noch keine Ansprüche auf Vollendung. Der erste Keim unseres Werkes lag in der Bewegung vom „Freien Religiösen Gedanken", die zu Beginn des Jahres 1907 durch die Initiative des Herrn Jean Jacques Gaspar, eines ehemaligen protestantischen Missionars auf Madagaskar, hervorgerufen wurde. Die Parole dieser Bewegung war „sozialer Fortschritt durch die sittliche Kultur" und ihr besonderer Zweck war, sich mit den religiösen Fragen zu beschäftigen. Man befreite sich von der Verwirrung, die zwischen Religion und Klerikalismus herrschte, und man stellte sich außerhalb jedes dogmatischen und konfessionellen Vorurteils auf den Boden des freien Denkens, das als Methode des freien Prüfens aufgefaßt und angenommen wurde. Damals war in Frankreich eben die Trennung der Kirche vom Staate vor sich gegangen. Eine Anzahl überlegener Geister begriff, daß eine gesetzgeberische Maßregel dieser Art nicht einfach eine bloß politische Manifestation oder gar nur irgend eine Veränderung des Budgets bedeuten konnte, daß vielmehr dieses Gesetz, da es die Steuern jedes einzelnen zur Bezahlung des Klerus aufhob, jedem Staatsbürger die Pflicht auferlegte, aus jener Passivität herauszutreten, die früher die offizielle Organisation des Kultus zuließ. So bildete sich diese Gruppe von Männern, welche nichts aus ihrer Mitte ausschließen als die Exklusivität. Diese Männer appellieren an die Vernunft und an die Erfahrung, aber eben deshalb erkennen sie auch die Existenz und die Wichtigkeit des religiösen Gefühls an als psychologische Tatsache und als moralische Kraft. Überdies suchen sie weder Formeln der Ausgleichung, noch einen Austausch von Zugeständnissen, denn ihr Ideal ist nicht die Einheit des Glaubens, sondern der religiöse und philosophische Individualismus, der die Freiheit jedes einzelnen achtet.

II. Das Verhältnis beider Gruppen gestaltet sich folgendermaßen: Die Freidenker geben zu, daß sozialer Fortschritt ohne entsprechende sittliche Entwicklung nicht möglich sei. Die Freigläubigen fühlen, daß reine sittliche Kultur außerhalb der sozialen Arbeit ohne Wirksamkeit bleiben müsse. — So ist das Gebiet, auf dem die Begegnung und die Arbeit stattfinden soll, durch folgende Erklärung bestimmt worden:

Die Unterzeichneten, sowohl die Freigläubigen als die Freidenker, die sich in demselben Ideal der Gerechtigkeit und Verbrüderung begegnen, sind überzeugt, daß wirtschaftliche Veränderungen auf sozialem Gebiete notwendig sind, um dieses Ideal jedermann zugänglich zu machen, sie sind aber auch überzeugt, daß diese Veränderungen, so einschneidend sie sein mögen, für sich allein nicht ausreichen, um dieses Ideal zu verwirklichen und sie erklären, daß zu diesem Zwecke sittliche Kultur notwendig ist. Die unterzeichneten Freigläubigen fühlen die belebende und tätige Kraft ihres Glaubens in sich selbst, aber sie erkennen, daß der Konflikt zwischen der Wissenschaft und gewissen Glaubensartikeln eine große Anzahl gewissenhafter Menschen von dieser Quelle des sittlichen Lebens fernhält, und sie bestätigen das Recht des freien Denkens jeder Autorität gegenüber, welche die Vernunft und die Kritik zurückstößt. Sie nehmen ohne Rückhalt die Methode der freien Prüfung an und sind überzeugt, daß der Mensch der Übereinstimmung mit der Vernunft nicht entraten kann. Die unterzeichneten Freidenker bezeugen, daß das Gefühl eine mächtige Triebfeder unserer Handlungen ist, und sie erkennen, daß hier die Aufgaben der sittlichen Kultur liegen. Sie sind bereit, die religiösen Formen, die diese Kultur angenommen hat, ins Auge zu fassen, und, seien es Prinzipien, Methoden oder das Ideal der Religionen selbst, sie zu verwerten, um die Gemüter zu bilden, ohne jedoch weder der Wissenschaft noch der Vernunft Gewalt anzutun.

Das Motto dieser Erklärung lautete:

> „Wenn jemand sagt: ich liebe Gott und er haßt seinen Bruder, so ist er ein Lügner; denn, der seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?" — (Dem Apostel Johannes durch die christliche Tradition zugeschrieben.)

Hiermit war die Vereinigung der Freidenker und der Freigläubigen gegründet. Ihre Eröffnungssitzung fand in der Sorbonne den 9. Juni 1907 statt. Den Vorsitz führte seitens der Freidenker Herr Gabriel Séailles, Professor der Philosophie an der Sorbonne, seitens der Freigläubigen, Hyacinthe Loyson, der katholische Reformator, und endlich (seine Anwesenheit möge als Symbol, als Unterpfand der Einigkeit aufgefaßt werden) der Friedensapostel Frédéric Passy. An diese Männer schlossen sich die Freigläubigen wie die Pastoren Karl Wagner, Emile Roberty, Elie Gounelle, Wilfred Monod, Etienne Giran und die Herren Bonet-Maury, Jean Réville, Paul Passy und J. J. Caspar, der Sekretär der Vereinigung; endlich, seitens der Freidenker die Herren Leclerc de Pulligny, der eigentliche Stifter der Vereinigung in ihrer jetzigen Gestalt, Gustave Bélot, P. Félix Pécaut, Delvolvé, Jacob usw. . . . .

Die wichtigsten Artikel unserer Statuten sind:

Art. 2. Der Zweck der Vereinigung ist, den Mitgliedern einen Austausch ihrer Betrachtungen und ihrer Erfahrungen durch ein herzliches Zusammenwirken im Hinblick darauf zu ermöglichen, daß sie für sich selbst, für ihre Kinder und für ihre Mitbürger eine sittliche Kultur schaffen, die ihrem Ideal von Gerechtigkeit und Verbrüderung entspricht. Die wesentlichen Bestandteile dieser Kultur sind dem ganzen philosophischen und religiösen Erbgut der Menschheit entnommen, von dem wir den traditionellen Glauben da scheiden, wo es die Wissenschaft gebietet.

Art. 3. Die Vereinigung versagt es sich, irgend einer Genossenschaft, sei sie eine Kirche, eine Schule oder eine politische Partei, anzugehören. Sie achtet die Verschiedenheit der Meinungen und des Glaubens ihrer Mitglieder und leistet ihnen Bürgschaft, daß sie sich frei und höflich in der Vereinigung über alle Gegenstände der sittlichen Kultur, die der Zweck unserer Arbeiten ist, aussprechen können.

Art. 4. Die Mittel der Betätigung unserer Genossenschaft sind:

1. Freie und herzliche Unterredungen, die sich auf religiöse oder soziale Fragen beziehen, die von dem Gesichtswinkel der sittlichen Kultur aus in ihrer praktischen Anwendung im Leben des Einzelnen betrachtet werden.
2. Berichte, in denen die Studien über diese Fragen veröffentlicht werden, und die von den Arbeiten der Vereinigung Rechenschaft ablegen.
3. Öffentliche Zusammenkünfte, die den Zweck haben, das Interesse für diese Fragen anzuregen.
4. Kurse über Moralunterricht der Kinder.
5. Werke der sozialen Verbrüderung geben den Mitgliedern der Gesellschaft Gelegenheit, die Aufrichtigkeit ihres Interesses durch die Tat zu beweisen.

(Diejenigen, die auf die Vereinsberichte abonnieren wollen, mögen sich an das Sekretariat, 18 rue Jacob, Paris, wenden.)

Die Fragen, über die im Laufe der ersten zwei Jahre diskutiert wurde, waren:

1. Die christlichen Tugenden vor dem Gewissen des modernen Menschen.
2. Die Menschenrechte.
3. Die sozialen Probleme und die persönlichen Pflichten.
4. Die Kindererziehung vom Gesichtspunkte des religiösen Konfliktes, der Moral und der Wissenschaft der Gegenwart aus gesehen.

Die Redner gehören abwechselnd den Freidenkern und den Freigläubigen an, jeder Sitzung folgen Diskussionen, an denen das Publikum

teilnimmt, und die sich durch Einfachheit, aufrichtigen Glauben und den Wunsch kennzeichnen, sich über die eigenen Gedanken klar zu werden und sich gegenseitig aufzuklären. Statt die schwachen Seiten des Gegners zu suchen, trachtet man vielmehr, sich über die Stärke gewisser Stellungen seiner Verbündeten genau zu orientieren.

III. So wurden die Freidenker dahin geführt, anzuerkennen, daß — wenn sie ein lebensvolles Werk schaffen wollen — sie sich den großen Fragen nicht entziehen dürfen; Freidenker sein heißt, seiner Intelligenz überall dahin folgen, wohin sie uns führen will, selbst dann, wenn sie uns religiösen Problemen zuführt; sonst würden wir uns nur der Äußerlichkeiten des menschlichen Geistes bemächtigen, uns dessen Tiefen entgehen lassen, und bald würden wir wieder dahin gelangen, unseren Durst an den alten Quellen zu löschen. Die Verneinung allein hat noch nie etwas vernichtet: um die alte Festung des Klerikalismus zu verlassen, braucht man sie nicht niederzureißen, man muß ihr gegenüber eine Stätte für die Menschheit errichten, wo die höchsten geistigen Bedürfnisse ihre Befriedigung finden.

Ja, die Freidenker gehen selbst so weit, anzuerkennen, daß dem Glauben die wirklichste Erfahrung seelischer Vorgänge zugrunde liegt und daß die großen Antworten, die er auf die erhabensten Fragen über den Sinn des Lebens gegeben hat, reiche Kräfte für die sittliche Zivilisation gewesen sind. Sie sind dahin gebracht worden — allerdings ohne auf den Geist der Kritik zu verzichten, den sie als Mittel und nicht als Zweck ansehen —, die Grundlagen der Humanität, wenn auch nicht in den reinen Dogmen, so doch in der religiösen Moral zu suchen. Außerdem sind sie der Anschauung, daß viele sogenannte heilige Texte, wenn wir auch nicht mehr an ihre übernatürliche Entstehung glauben, doch in einer sittlichen Sprache verfaßt sind, die allen Menschen gemein ist, ja daß der Quell dieser Gedanken unsere menschliche Natur selbst ist. Sie wollen also wieder zum Gemeingute werden lassen, was monopolisiert worden ist: sie wollen die religiöse Inspiration dem Laien zugänglich machen, sie wollen sie nicht unterdrücken.

Die Freigläubigen ihrerseits scheinen dahin geführt worden zu sein, 1. ein wenig auf das Benefizium der Unwandelbarkeit der Pflichten, wie man sie aus dem Glauben ableitete, zu verzichten, 2. anzuerkennen, daß das Gute um seiner selbst willen zu lieben und die Moral auf ihre eigentlichsten Ursachen zu gründen sei, oder doch wenigstens nur unter der Bedingung, daß der Glaube dadurch immer mehr verinnerlicht werde, auf den Glauben gestützt werden dürfe.

Folgerecht behaupten sie, ihre hauptsächlichste Kraft nicht dem theoretischen Glauben zu entnehmen, sondern der Persönlichkeit Jesu selbst; sie sehen in Jesus nicht den Sohn, den Gott erzeugt hat, sondern

den Menschen, der zu Gott, seinem Vater, gekommen ist, den ständigen Zeitgenossen, das ewige Vorbild unserer Kraft.

Die Freidenker antworten darauf: was ihr in Jesus seht, ist nichts anderes als die Projektion des jahrhundertelangen Fortschrittes des moralischen Gewissens; die Kräfte, die ihr im Glauben zu finden glaubt, die habt ihr selbst hineingelegt. Sie geben gewöhnlich nicht zu, daß die christliche Moral eine vollständige Moral sei. Sie erkennen an, daß alles, was christlich ist, auch verwertbar und menschlich ist, aber sie bestreiten, daß alles, was menschlich und lebenskräftig ist, auch christlich ist.

Jede der beiden Gruppen sagt zur andern: wir besitzen alles, was euch zu gute kommt und noch etwas mehr.

Trotzdem ist in der Hauptsache eine Übereinstimmung zu verzeichnen: Es ist der Ernst des Lebens — mit oder ohne persönliche Fortdauer im Jenseits. Es ist ferner der unendliche Wert, der dem Menschen zukommt, sei es nun seine Herkunft, seien es seine Bestrebungen, die ihm diesen Wert verleihen.

Um mich kurz zu fassen: Die Freidenker haben die Freigläubigen zu der Überzeugung gebracht, daß alles, was in seinem tiefsten Wesen menschlich ist, göttlich ist, und die Freigläubigen haben die Freidenker zu der Erkenntnis geführt, daß alles, was im tiefsten Wesen göttlich ist, menschlich ist. Sie begegnen sich also alle in demselben Glauben, in dem persönlichen Glauben, den die einen einfach Glauben nennen, die andern den Glauben an das Ideal.

Die Verschiedenheiten haben ihren Grund hauptsächlich im Charakter: die einen brauchen das Definitive, das Unmittelbare, das Absolute; die anderen wollen den Fortschritt, den mühseligen Weg vom Relativen zu dem möglichst wenig Relativen.

Die Methode der Freigläubigen will, daß sie sich in das Schlepptau nehmen lassen, während die Freidenker darlegen, daß das Schlepptau reißen kann und daß es auch nicht jedem zu Gebote steht. Sie wollen also durch Lavieren in den Hafen gelangen, mit eigenen Segeln und eigenen Rudern.

Der Hafen aber ist ein und derselbe, welcher es auch immer sei.

Dieser Hafen der Zukunft, dieser geheimnisvolle Hafen, — kein lebender Mensch, keine menschliche Rasse, keine Religion hat ihn noch erreicht. Sei er im Himmel, sei er auf der Erde, sei er in uns selbst, das ist gleich. In ihm liegt der tiefste Grund der menschlichen Existenz, nach ihm strebt alle Sehnsucht der Menschheit und wir sagen mit Tennyson:

„Dieses ferne und göttliche Ereignis ist es, dem die ganze Schöpfung zustrebt."

Christen und Freidenker.

Von *Rudolf Walbaum,* Alzey, Prediger der Religionsgemeinschaft freier Protestanten in Rheinhessen.

Christen und Freidenker, warum sollten sie nicht sympathische Beziehungen untereinander pflegen, warum sollte Christentum und Freidenkertum sich nicht vertragen können? Ich habe mich redlich bemüht, frei denken zu lernen, und bin doch Christ geblieben. Mein freies Denken hat mir wohl manchen religiösen Scheinbesitz geraubt, aber nicht meinen Gott. Wohl hat es mir auch die Formen des alten Gottesglaubens zerschlagen, diesen selbst mir aber nur noch größer, gewaltiger und mich seiner in ehrfurchtsvoller Andacht nur um so froher werden lassen. Also auf zur Empfehlung sympathischer Beziehungen mindestens zwischen freiem Christentum und Freidenkertum! Mit solchen Gedanken im Herzen ging ich zur Zeit des Bostoner Weltkongresses der Unitarier und anderer freier religiöser Denker und Arbeiter, den ich meiner Gesinnung nach lieber besucht hätte, auf den gleichzeitig stattfindenden Internationalen Kongreß des Freien Gedankens in Prag und sprach dort für den liberalen Protestantismus. Ich wies hin auf den für die Freidenker und freiheitlichen Protestanten gemeinsamen Boden des Freiseinwollens von der Herrschaft äußerer Autoritäten, wo es sich um die höchsten Lebensfragen handelt. Ich zeigte, daß wenn man von dieser gemeinsamen Grundlage aus auch zu einer verschiedenen Stellungnahme der Religion gegenüber gekommen sei, man sich doch in einer Reihe praktischer Forderungen und Ziele wieder begegne, und forderte zu einem brüderlichen Hand-in-Handgehen auf diesem Gebiete auf, zu um so wirksamerer Vertretung der tatsächlich vorhandenen gemeinsamen Interessen. Aber stolz wurde drüben die gebotene Bruderhand zurückgewiesen. Es sprachen mit Emphase in diesem ablehnenden Sinne die Sekretärin im Generalrat des „Freien Gedankens" für das Deutsche Reich, zugleich Schriftführerin und Rednerin in der Freireligiösen Gemeinde zu Berlin, Ida Altmann und Redakteur Hins aus Brüssel.

Obgleich die Ablehnung in erster Linie dem **kirchlichen** Liberalismus galt, in zweiter Linie erst dem liberalen Protestantismus überhaupt, so können wir doch sagen: Der Geist des Freidenkertums von heute — so, wie es sich nach französischem Vorbilde in der Welt ausgestaltet hat — ist nicht nur antikirchlich, sondern wesentlich antichristlich. Allerdings nicht so sehr auf dem Gebiete der Moral. Es gibt Kreise im Freidenkertum, die es auch bekennen, daß wichtige sittliche Gedanken, für die sie eintreten, echt christliche sind. So hörte ich auf einer Freidenkerversammlung Bruno Wille sich auf ein Wort aus dem Johannes-Evangelium berufen, das Jesus dort spricht. So berief sich ein auf jenem Prager Kongreß einlaufendes Begrüßungstelegramm darauf: „Der für die Verkündigung der christlichen Lehre die Dornenkrone auf das Haupt gedrückt erhielt, er war nicht für die Knechtung, sondern für die Erlösung der Wahrheit und des Wortes.“ Daß aber den tiefsten, letzten Inhalt dieser zu erlösenden Wahrheit der (nur immer besser zu verstehende und immer reiner und tiefer zu erfassende) christliche Gottesgedanke bilden könne, gilt als ausgeschlossen. Das Herz der christlichen Religion, den christlichen Gottesglauben, wähnt man von der Wissenschaft ebenso tötlich getroffen wie so viele Außendinge ihres Bereiches. Nur die christliche Sittenlehre läßt man in der Hauptsache als ein Stück Wahrheit gelten; die christliche Glaubenslehre verwirft man von Grund aus. Man ist für Erlösung gerade auch von ihr und erkennt, mit den zerbrochenen Formen allen Inhalt ausschüttend, nur den Denker als frei an, der sich auch vom christlichen Gottesgedanken gänzlich und für immer frei gemacht hat. In diesem Sinne ist das Freidenkertum von heute fanatisch antichristlich. Nur einzelne milder urteilende Agnostiker teilen nicht den gemeinhin (kurz gesagt) atheistischen Standpunkt. Daß zu ihnen der kürzlich in einen Prozeß verwickelte freireligiöse Prediger Welker in Wiesbaden gehört und daß dieser Mann meines Erachtens mit Unrecht als Fanatiker bezeichnet worden ist, möchte ich gegen Ad. Harnack anmerkungsweise erwähnen.

Aber wo sind die alten Freidenker, die in England nach dem Vorgange von Ant. Collins, dann von Hume, Toland u. a. freethinking Geheißenen, die auf Grund ihrer freien Stellung zu den herrschenden religiösen Autoritäten in einen Gegensatz zum überlieferten Kirchentum traten, aber nicht zu jeglichem Christentum, an dessen Glauben an einen Gott sie vielmehr persönlich festhielten. Meine Damen und Herren, sie sind auch heute auch in Deutschland nicht nur vorhanden, sondern bilden auch in dem Rheinwinkel hinter Worms, Mainz, Bingen eine eigene außerkirchliche Religionsgemeinschaft zur ständigen Pflege eines Gemeindelebens in positiv christlichem und dabei zugleich freiheitlichstem Geiste. Ja, abgesehen von einer sporadischen Vertretung

auch in freireligiösen Gemeinden, namentlich des deutschen Ostens (woher Sie vorhin eine Stimme vernommen haben), ist jenes ursprüngliche Freidenkertum in Form einer entsprechenden religiösen Organisation wiederauferstanden in der Religionsgemeinschaft freier Protestanten in Rheinhessen, als deren Prediger ich die Ehre habe, diesen sympathischsten Kongreß, den es für uns geben kann, auf das allerwärmste zu grüßen.

Viele, viele von den weit verstreuten 2700 Seelen meiner in einsamem Kampfe um ihr Dasein befindlichen, zumeist aus geistig fortgeschrittener, kerniger Bauernbevölkerung bestehenden Gemeinde denken in diesen Tagen hierher und wünschen mit mir, daß uns dieselben zu einer Annäherung verhelfen an andere geistesverwandte Gemeinschaften auf dem Erdenrund, die dem geringeren Genossen eine erbetene Bruderhand nicht zu verweigern vermögen, die — wie vor allem die Schöpfer dieser Kongresse, die Unitarier — schon lange vor uns einem überlieferten Kirchentum Valet gesagt, dafür ein neues, grundsätzlich religiös liberales Kirchenwesen gegründet und es in diesem längst zu größeren, glücklicheren und gesicherteren Verhältnissen gebracht haben, als es uns bis jetzt gegeben wurde.

Gestatten Sie mir nun, Sie mit meiner Religionsgemeinschaft etwas näher bekannt zu machen. Ergiebigkeit des Bodens, eigentümliche Rassenmischung seiner Bewohner, eine bewegte Geschichte und schließlich ein erfreulicher wirtschaftlicher Aufschwung des Landes mögen es mit verursacht haben, daß sich in Rheinhessen ein besonders freigesinnter deutscher Menschenschlag findet. Die bei ihm allmählich eingetretene Entfremdung von der Landeskirche war in einer Reihe von Gemeinden so groß, daß, als in den 70er Jahren eine Kirchensteuer eingeführt wurde, weite Kreise sich nicht dazu verstehen konnten, für diese Kirche auch noch zahlen zu sollen, nachdem von den Vorfahren her in den betreffenden Gemeinden Pfarrgut in ansehnlichstem Umfange überkommen war, das dann die Landeskirche in ihre Verwaltung (und zu ihrem Nießbrauch) übernommen hatte. Dies gab den Anstoß zur Begründung einer freiprotestantischen Religionsgemeinschaft im Jahre 1876, einer Gemeinschaft, die nun längst ebenso große, wenn nicht größere pekuniäre Opfer von ihren Gliedern verlangt, als die Landeskirche. Alle diejenigen, welche nur in der Hoffnung, in der neuen Gemeinde billiger davonzukommen, ihr beigetreten waren, mußten sich bald getäuscht fühlen und sind mit anderen weniger Gesinnungstüchtigen, die sich von widrig wehenden Winden zu sehr hatten anfechten lassen, wieder abgefallen, zumeist um in die bevorrechtete Landeskirche zurückzukehren. Einen Verlust hat dieser Abfall für die Religionsgemeinschaft nicht lediglich bedeutet, in erster Linie eine gesunde Reinigung. Eine Krisis wurde

für sie heraufbeschworen, die, wie wir wohl sagen dürfen, heute glücklich überwunden ist. Die Leute, die jetzt zu uns gehören, wissen, wofür sie zahlen, sind „kirchlicher“ und, will's Gott, religiöser geworden, als sie vordem in der Landeskirche waren, und werden, soviel an ihnen st, die ihnen heilig gewordene Sache zu halten wissen.

Der Zweck der Gemeinschaft ist nach § 1 unserer Statuten „die Förderung wahren religiösen, sittlichen Lebens im Einklang mit der fortschreitenden wissenschaftlichen Forschung, sowie der gesamten Kulturentwicklung der Gegenwart“. Es heißt „wahren religiösen, sittlichen Lebens“. Wahres sittliches Leben gilt uns als die eigentliche Betätigung des wahren religiösen Lebens. Die Religionsgemeinschaft spricht deshalb auch in § 7 der Satzungen ihren Mitgliedern gegenüber die Erwartung aus, daß sie ein musterhaftes moralisches Leben führen, verzichtet jedoch darauf, mangelnder Moralität durch Kirchenzucht oder irgendwelche konservierte Reste derselben nachhelfen zu wollen. Unter „Religion“ verstehen wir aber nicht einfach Sittlichkeit. „Religion“ ist uns keineswegs ein Aushängeschild, unter dessen Firma wir andere löbliche Dinge pflegen. Wenn wir Religion sagen, so meinen wir wirklich Religion, Leben der Seele in Gott, Geistesgemeinschaft des Menschen mit Gott. Und den Begriff „Gott“ verstehen wir nicht pantheistisch, allerdings auch weder, wie jene ersten Freidenker, deistisch noch theistisch in der überlieferten kirchlichen Auffassung, sondern mehr in einem panentheistischen Sinne.

Das Bekenntnis, welches die Gemeinschaft bei ihrer Konstituierung aufstellte, lautet:

„Wir glauben an Gott, den allgegenwärtigen Geist im Weltall.

Wir glauben an Jesus Christus als den begeistertsten und begabtesten Lehrer der Menschen, der sein Leben geopfert hat für seine Lehre, der ein Erlöser ist aller derer, welche seine Lehre nicht nur glauben, sondern sie beherzigen und in ihrem Leben befolgen.

Wir glauben an einen heiligen Geist, wirkend als sittlicher Gesamtgeist der Menschen, der sie in fortschreitender Entwicklung zu edler Menschlichkeit, Bildung und Sitte führt.

Wir glauben an das Reich Gottes als das Reich der Wahrheit, Gerechtigkeit und Bruderliebe und halten es für die Aufgabe der christlichen Kirche, dieses Reich mehr und mehr zu verwirklichen.

Wir glauben an ein ewiges Leben, denn wir sehen um uns her keine Vernichtung, sondern nur Wechsel der äußeren Erscheinungen.“

Die ersten freien Gemeinden Deutschlands hatten sich auch um ein gemeinsames Bekenntnis geschart: „Ich glaube an Gott und sein ewiges Reich, wie es von Jesus Christus in die Welt eingeführt wurde.“ Die

heutigen freireligiösen Gemeinden haben den Boden dieses alten Grundbekenntnisses zum guten Teile verlassen. Bei uns lebt der Geist des ersten Bekenntnisses noch fort. Irgendwelchen Bekenntniszwang kennen wir dabei nicht. Eine neue äußere Autorität, unter die sich der einzelne zu beugen hätte, ist das liberale Bekenntnis nicht geworden. Wir halten an dem freidenkerischen Grundprinzip fest und sagen: „Grundlage unsers Glaubens kann uns im letzten Grunde weder die Bibel **noch irgend eine menschliche Autorität** sein, und sei sie noch so groß, sondern nur **die Offenbarung Gottes in** uns, wie solche es auch für die religiösen Genien **der Menschheit** war."

„Offenbarung Gottes in uns," ja, so nennen wir gleich gläubig die für uns allein maßgebende Autorität des eigenen Innern. Wir stellen den einzelnen nicht auf seine isolierte Vernunft, sondern verweisen ihn auf die in der Gemeinschaft, zumal mit dem Geiste der religiösen Helden der Menschheit, innerlich zu erfahrene Offenbarung einer ewigen Vernunft. Deswegen ist uns auch gerade unser religiöses **Gemeinschaftsleben** so wichtig. Wir halten unsere Erbauungsversammlungen (alias „Gottesdienste"), haben Taufe und Abendmahl, wenn sie für uns auch keinen sakramentalen Charakter besitzen, konfirmieren, trauen und bestatten feierlich und vermitteln der Jugend einen undogmatischen Religionsunterricht.

Wir wollen in unserer Gemeinschaft nun aber einen gemeinsamen religiösen Glauben pflegen, dessen Überzeugungen auf der geistigen Höhe der Zeit stehen. Wir anerkennen das religiöse Recht der Persönlichkeit, für das wir gerade eintreten, wir lassen einem jeden seine selbsterworbene Überzeugung und achten jeden aufrichtigen Glauben. Wir brächten es deshalb z. B. nicht fertig, unserer Jugend ein Gedicht in die Hand zu geben, wie es das im Auftrage der freireligiösen Gemeinde zu Berlin herausgegebene Lesebuch für die Kinder des Volkes „Die Freie Jugend" tut, ein Gedicht gegen „das alte Entsagungslied, das Eiapopeia vom Himmel, womit man einlullt, wenn es greint, das Volk, den großen Lümmel", wovon der Dichterling meint: „Ich kenne die Welt, ich kenne den Text, ich kenn' auch die Herren Verfasser; ich weiß, sie tranken heimlich Wein und predigten öffentlich Wasser" und an dessen Stelle er ein besseres Lied setzen will, das Lied: „Wir wollen auf Erden glücklich sein," das in folgendem Jargon geht: „Es wächst hienieden Brot genug für alle Menschenkinder, auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust und Zuckererbsen nicht minder; ja, Zuckererbsen für jedermann, sobald die Schoten platzen; den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen." Wenn wir aber auch — gewiß mit vielen Freireligiösen selbst — solche Tonart eines Kampfes gegen religiöse Überzeugungen anderer verurteilen, so kämpfen wir doch

auch für einen mit der übrigen Bildung der Zeit fortgeschrittenen Glauben und lehnen deshalb bei aller von uns geübten Toleranz gewisse kirchliche Dogmen, deren rückständiger Charakter uns endgültig ausgemacht erscheint, für uns ganz klar und entschieden ab, namentlich das Dogma von der Gottheit Christi und das von der Dreieinigkeit Gottes. Wir sind grundsätzlich Unitarier, wir leugnen offen einen dreieinigen Gott und einen Gott den Sohn. Ebenso verwerfen wir allerdings auch für uns ein Dogma nach der naturalistisch-monistischen Seite, sind überhaupt keine Freunde dogmatischer Aufstellungen mitten in dem ewigen Fluß alles Lebens, an welchem das Glaubensleben teilhaben soll. Besondere Bescheidenheit erscheint uns in bezug auf die Stellung zur Frage der Fortexistenz nach dem Tode angezeigt. Die Beantwortung dieser Frage überläßt die Religionsgemeinschaft ganz dem persönlichen Glauben des einzelnen und dem Gott, von dem wir mit allen Christen glauben, daß er Liebe ist, und von dem wir ahnen, daß er irgendwie das Leben auch erhält, welches er geschaffen hat.

Und wollen Sie wissen, wo wir nun innerhalb der gesamten christlichen Kirche, in die wir uns einbeziehen, nach unserm Standpunkte zu stehen und mit voranzuschreiten uns in aller Demut einbilden? Mit den unitarischen und den andern ähnlichen, grundsätzlich liberalen religiösen Gemeinschaften an der Spitze des Protestantismus. Daher unser Name: **Freiprotestanten.**

Meine Damen und Herren, der Deutsche Protestantenverein, der Sie an erster Stelle hierher eingeladen hat, strebt eine Erneuerung unserer protestantischen Kirchenkörper an „im Geiste evangelischer Freiheit und im Einklang mit der gesamten Kulturentwicklung unserer Zeit". Die Geschichte seiner Arbeit und der des landeskirchlichen Liberalismus überhaupt lehrt, daß das nicht so leicht ist. Wieviel weiter sind wir denn gekommen? Es wird auch dadurch noch nicht viel leichter werden, daß jetzt rührige Vereinigungen von Freunden evangelischer Freiheit dem alten Verein helfend an die Seite getreten sind. Die Altgläubigen haben Recht und Macht in Händen und nützen beides aus. Und wenn sie schon nicht alle entschieden liberalen Geistlichen gleich mit Gewalt aus dem Predigtamte entfernen, so wissen sie doch fast überall eine Ordnung der Dinge aufrecht zu erhalten, die jeden nicht mehr auf dem Boden der alten Bekenntnisse Stehenden moralisch in den Bann tut, nicht nur die Geistlichen, sondern jeden, der sich wesentliche Bestandteile eines Symbols nicht mehr zu eigen machen kann, das (wie das Apostolikum) seine Kirche ihre Glieder auf Schritt und Tritt bekennen oder ihnen zum mindesten als den unverrückbaren Standpunkt des Gemeindeglaubens bei geeigneter feierlicher Gelegenheit (Taufe) geflissentlich vordeklamieren läßt. Man sagt, bei der Verpflichtung auf

ein altes Symbol (Ordination, Konfirmation), bei dessen Bekenntnis und Anerkenntnis könne es nicht auf die Übereinstimmung mit jedem Buchstaben, sondern nur mit dem Geist des Ganzen ankommen, als ob nicht der Geist jener Symbole eben in wesentlichen Punkten ein anderer wäre als der unsere. Der für den kirchlichen Liberalismus dadurch bedingte sittliche Notstand wird nicht immer von ihm getragen werden können. Schließlich muß er einmal ein Ende nehmen, entweder so oder so, hat vielleicht überhaupt schon zu lange gewährt. Ungezählte Scharen verlassen mittlerweile führerlos die ihnen innerlich fremd gewordene Kirche (in Preußen allein jährlich ca. 12 000 Seelen). Sollen sie alle durch unsere Schuld für das Christentum verloren gehen? Haben wir nicht die Pflicht, wie die Dinge gegenwärtig liegen, auch ein außerkirchliches, von wirklich religiösem Geiste erfülltes freies christliches Gemeindeleben in Deutschland aufzubieten? — aus Liebe zum Christentum — ich setze hinzu: auch aus Liebe zur Kirche — denn wie die katholische Kirche eine eigene Reformation erlebt hat durch die Sezession der Protestanten, so übt auch auf die evangelischen Kirchen eine Separation von Freiprotestanten nur eine günstige Rückwirkung aus!

Wenn der protestantische Liberalismus etwa abwarten möchte, ob nicht die Altgläubigen in den protestantischen Kirchen allmählich aussterben und dann die eigenen kirchlichen Ideale auf dem alten wohlgeschützten Boden verwirklicht werden können, so dürfte er lange warten müssen. Vom Standpunkte Wundtscher Völkerpsychologie aus kommt man zu dem Satze: „Nicht Nivellierung der bestehenden Unterschiede, sondern Differenzierung zu verschiedenen Formen ist die Richtung, in welcher die religiöse Entwicklung verläuft.“ Also vielleicht doch lieber beizeiten schiedlich-friedliche itio in partes, weil die Gegensätze voraussichtlich bleiben und gerade groß genug sind! Dann bekommen wir klare, reinliche Verhältnisse, ohne daß sich jemand beklagen kann.

In dem aus einem evangelischen Pfarrhause stammenden Roman „Hilligenlei“ sagt der Held der Erzählung von dem Heiland der Christen: „Als ich Pastor war, freute ich mich an seiner köstlichen Weisheit und Güte und predigte darüber, und dachte, es wäre gleichgültig, ob er ein ewig Wunderwesen war oder ein schlichter Mensch. Das ist ja auch gleichgültig — nein — es ist nicht gleichgültig — nein,“ worauf ihm von weiblicher Seite erwidert wird: „Das sollte gleichgültig sein? Das? Es ist nichts Notwendigeres auf der ganzen Welt, als daß an dieser Stelle Klarheit ist.“ Meine Damen und Herren, ohne daß manchen guten Altgläubigen in einer Kirche, in welcher sie jedenfalls heimatberechtigter sind als der gesamte Neuprotestantismus, Anstoß und Ärgernis gegeben wird, kann unsere Klarheit hierüber nur in einer prinzipiell freiprotestantischen Religionsgemeinschaft gepredigt werden. In ihr werden gerade

die Steine hinweggeräumt, an denen Tausende moderner Menschen sich so stoßen, daß sie keine freudigen Christenmenschen sein können, als letzter Stein die odiöse Verquickung von religiösem und politischem Gemeinwesen, von Kirche und Staat (wie wir sie im Landeskirchentum überliefert erhalten haben).

Auf dem Bremer Protestantentage wurde gesagt: „Manche kirchliche Ethik läßt den Menschen zwischen dem Diesseits und Jenseits hin- und herschwanken. Hat er hier unten festen Fuß gefaßt, so soll er sein Gesicht wieder nach oben kehren. Tut er aber das, so soll er wieder auf der Erde wirken. — Wir erinnern mit aller Energie daran, daß der Gedanke der Ewigkeit als jenseitiger Gabe kein Gedanke Jesu war, der sein Reich Gottes auf dieser Erde kommen sah. — Die Hoffnung jenseitiger Ewigkeit, wie sie die Herzen der späteren Christen labte, ist also nicht die einzige Ausprägung des christlichen Hoffnungsgedankens." Wir, dagegen nie Altgläubige, werden deswegen auch solche Christen anerkennen können, die jene Hoffnung jenseitiger Ewigkeit nicht haben.

In den hinterlassenen Papieren eines verstorbenen Arztes und Naturforschers fand sich ein Bekenntnis zum Gottesglauben und zum Glauben an die Vervollkommnung der Menschheit, aber zugleich die Erklärung, an eine individuelle Unsterblichkeit nicht glauben zu können, und dann die Bitte an die Kirchenchristen: „Schließt uns nicht aus von der großen Gemeinschaft der christlichen Kirche, öffnet uns die Hallen eurer Tempel, laßt uns teilnehmen an den großen Erinnerungsfesten des Heilands, aber erlaßt uns den Zwang, Wunder zu glauben, welche wir mit unserm wissenschaftlichen Gewissen nicht vereinigen können." In der freiprotestantischen Religionsgemeinschaft können sich ohne Verletzung berechtigter Rücksichten gerade auch dieser Art Freidenker grundsätzlich die Tore öffnen.

Verehrte Kongreßteilnehmer, ich muß zum Schlusse kommen. Erkennen Sie uns Freiprotestanten an als ein notwendiges Glied in der Reihe brüderlich zusammengehöriger Kämpfer für freies Christentum und religiösen Fortschritt! Und geehrte Freidenker, erkennen auch Sie alles ehrliche Wahrheitsstreben an, auch wenn es nicht von Gott abführt, selbst wenn es noch Kirchenluft atmet, und lassen Sie als Freiheit nicht nur Freiheit **von** Gott, sondern auch Freiheit **in** Gott gelten. In ihm leben, weben und sind wir nun einmal, auch Sie nach unserer innern Stimme Spruch. Von ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. (Was können wir dafür, daß das schon in der Bibel steht?) Ihm sei Ehre in Ewigkeit!

RELIGIÖSER INDIVIDUALISMUS UND SONDERKIRCHEN

Vorträge von Schrempf, Lhotzky, Appeldoorn, Gieselbusch, Heller, Kücklich, Junker, Williams.

Vorsitzender für diese Verhandlungen: Professor der Theologie D. *Otto Baumgarten*, Kiel, Universität.

Was unsereiner will, ein Bekenntnis, kein Programm.

Von Privatdozent Professor Dr. *Christoph Schrempf*, Stuttgart, Technische Hochschule.

Der Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt hat auch die religiösen Individualisten eingeladen, sich in seinen Versammlungen hören zu lassen. In dem Bestreben, Fäden der Verbindung zu ziehen zwischen allen, die überhaupt lebendiges Interesse für die Religion haben, will er auch die nicht beiseite stehen lassen, die selbst zur Seite gegangen sind, um ihr religiöses Leben für sich zu pflegen. Natürlich beabsichtigt er nicht, sie durch seine Einladung aus ihrer erst aufgenötigten, dann selbstgewählten Einsamkeit herauszulocken. Er lädt sie ja als Individualisten ein, die sie sind und bleiben; aber er möchte mit ihnen als Individualisten Fühlung gewinnen. Diesem Wunsch, sofern er sich auf mich bezieht, kommt in mir ein eigenes Bedürfnis entgegen. Zwar habe ich als Individualist, der ich bin, mehr Angst als Verlangen, mich in religiösen Angelegenheiten mit andern zu vergesellschaften: ich fürchte sofort, dadurch die Freiheit und Wahrheit des eigenen religiösen Lebens zu gefährden. Aber als der, der ich bin, sollte ich mich mit andern, die sind, was sie sind, doch verständigen können. Und einer solchen Verständigung, die nicht die Aufgabe, sondern die Anerkennung der individuellen Besonderung voraussetzt und bezweckt, bin ich so wenig abgeneigt, daß sie sogar mein aufrichtiger und lebhafter Wunsch ist. Darum habe ich der Aufforderung, vor Ihnen zu reden, nicht ohne ein gewisses inneres Widerstreben, aber doch gerne Folge geleistet. Meine Absicht aber kann nur sein, mich in meiner religiösen Stellung Ihnen sozusagen vorzustellen. Ich kann also nicht objektiv-wissenschaftlich, nur subjektiv-persönlich zu Ihnen reden. Ich bitte

Sie, mir das nicht zu mißdeuten. Daß ich, bei dem ganz persönlichen Charakter meiner Aussprache, doch nicht Lust habe, Sie mit meinen privaten Angelegenheiten zu behelligen, werden Sie bald bemerken.

1.

Ich unterscheide zwei Klassen von Menschen: Menschen, denen das Leben eine mehr oder minder süße Gewohnheit des Daseins ist; und Menschen, denen das Leben zur Frage und Aufgabe geworden ist. Jene brauchen sich keine Gedanken über das Leben zu machen; es gibt sich für sie als die natürlichste Sache der Welt von selbst, und ihre Aufgabe ist es nur, es so lange als möglich zu behaupten, indem sie Hemmungen seines natürlichen Verlaufs beseitigen. Diese müssen über das Leben selbst nachdenken: sie müssen es sich zurechtlegen, um es lebenswert zu finden. Jene unterliegen, wenn sie kein Mittel mehr haben, sich das Leben zu erhalten, der leidigen Notwendigkeit des Sterbens; wenn es diesen nicht gelingt, sich das Leben befriedigend zurechtzulegen, so drängt sich ihnen die Frage auf, ob sie es nicht, als eine verfehlte Sache, selbst wegwerfen sollen.

Von Geburt gehört jeder Mensch in die erste Klasse. Das Leben beginnt als Instinkt und wird zur Gewohnheit, und es bleibt Instinkt und Gewohnheit, so lange das möglich ist. Zur Frage und Aufgabe wird es nur durch eine Störung, die so tief in die Persönlichkeit eindringt, daß sie weder ignoriert noch beseitigt werden kann. Der letzte Sinn dieser Störung ist immer, daß die Persönlichkeit mit sich selbst zerfällt; da jedoch die Persönlichkeit nur als Glied einer bestimmten Gesellschaft, als Produkt einer geschichtlichen Entwicklung das geworden ist, was sie ist, so zerfällt sie, indem sie mit sich uneins wird, notwendig zugleich mit Geschichte und Gesellschaft. Durch diese Krise wird der Mensch zum Einzelnen, der er zuvor nicht war; und der Einzelne wird er nicht anders als durch eine solche Krise.

Die beiden Klassen von Menschen haben je ihre Religion; aber die Religion bedeutet für beide durchaus nicht dasselbe. Die Religion des ungebrochenen Menschen ist Ausstrahlung und Spiegelung des natürlichen Lebensgefühls, mit dem er sein Leben lebt. Die Religion des gebrochenen Menschen ist eben der aufgenötigte Versuch, sich das Leben zurechtzulegen, um es als lebenswert leben zu können. Jenem ist sie darum nur die Vollendung, die Verklärung, etwa auch noch die Sicherung des Lebens, in dem er sich heimisch findet; diesem ist sie Bedingung des Lebens, ja der einzige Weg, zu einem lebenswerten Leben erst zu kommen. Wie das ganze Leben des ungebrochenen Menschen ist auch seine Religion Instinkt und Gewohnheit, geschichtlich bedingt und geschichtlich geprägt, ein Moment in dem Leben der Gesellschaft,

deren Glied er ist. Die Religion des gebrochenen Menschen ist seine Entdeckung, seine Erfindung, seine Tat.

Ich lasse nun jenen außer Augen und bleibe bei diesem stehen, der mich vorwiegend, ja fast ausschließlich beschäftigt.

Daß die gebrochene Persönlichkeit sich das Leben zurechtlege und sich mit dem Leben zurechtfinde, ist ein Akt, zu dem, in einem Maximum von Bewußtsein, alle Kräfte des Geistes zusammenwirken. Sie gewinnt ihr Leben, indem sie es versteht; und daß sie das Leben zugleich versteht und gewinnt, gibt ihr ein neues, eigenartiges Lebensgefühl. Verstand, Wille und Gefühl erweisen sich hier, wenn irgendwo, als eine richtige Dreieinigkeit. Also ist diese Religion nicht anders denkbar, als daß sie sich selbst auch versteht: sie ist eo ipso Theologie.

Wenn ferner die gebrochene Persönlichkeit, um sich das Leben zurechtzulegen und sich mit dem Leben zurechtzufinden, Hilfsmittel benützt, die ihr von der Geschichte dargeboten werden, so tut sie das doch jetzt auf eigene Gefahr und Verantwortung. Sie tritt daher nicht in die geschichtliche Abhängigkeit und Bedingtheit zurück, aus der sie sich losgelöst hat. Sie hilft sich nicht durch eine Umkehr; wem mit einer Umkehr geholfen ist, der ist zum völligen Zerwürfnis mit sich selbst, mit Gesellschaft und Geschichte noch nicht gekommen. Diesen Fall schließe ich aus; ich setze einen radikalen Bruch in der Entwicklung der Persönlichkeit voraus: dann wird und bleibt ihre Religion ungeschichtlich. Will man ein geschichtsfreies, aus der geschichtlichen Abhängigkeit heraustretendes Verständnis des Lebens Philosophie nennen, so ist die Religion oder Theologie der gebrochenen Persönlichkeit zugleich ihre Philosophie.

Ich meinerseits bin durch Anlage und Schicksal früh dazu genötigt worden, mir das Leben zurechtzulegen. Das hat mich jahre-, jahrzehntelange Bemühungen gekostet, die natürlich auch jetzt nur zu einem vorläufigen Resultat geführt haben. Aber über die Form, die mein religiöses Leben — mein Leben überhaupt — allein haben kann, glaube ich doch mit mir endgültig ins Reine gekommen zu sein. Ich muß und kann und will, was in der Geschichte der Menschheit zur Deutung des Lebens erarbeitet wurde, als Anregung und Hilfsmittel für meinen eigenen Kampf um den Sinn des Lebens benützen. Aber ich stehe nicht in der Geschichte und werde nicht von ihr getragen; sondern ich stehe außer ihr, auf mir selbst. So stehe ich insbesondere, um das doch hervorzuheben, nicht auf Jesus, sondern neben ihm, auf mir selbst. Hätte er gar nicht existiert, so änderte das in meiner religiösen Stellung nichts. Ich stehe nicht in der Christenheit, sondern neben ihr, auf mir selbst, für mich selbst. Es mag in ihr und mit ihr vorgehen, was da will; mich, in meiner religiösen Stellung, berührt das nicht. Ferner: unter meinen Bemühungen

um ein Verständnis des Lebens, das es lebenswert mache, hat sich mir der überlieferte Unterschied von Religion, Theologie und Philosophie aufgelöst. Ich kann nicht als Mensch, Theologe und Philosoph gesonderte Wirtschaft führen. Um als Mensch „leben“ zu können, muß ich eine Lebensanschauung haben. Sie ist meine Theologie und ist meine Philosophie — oder: sie ist keines von beiden. Denn diese Begriffe sind mir eigentlich zu akademisch, zu hochtrabend. Meine Lebensanschauung ist eben meine Lebensanschauung. Was sollte sie andres sein? was braucht sie andres zu sein?

Aber ich will nun dazu übergehen, **wie** ich mir zurzeit das Leben zurechtlege.

2.

Ich gehe aus von einer Tatsache, die mir durch eigenes Erleben und Beobachtung andrer feststeht: daß der Mensch Bedürfnisse hat, für die es zwischen Wiege und Grab keine Befriedigung gibt. Will mir das jemand bestreiten, so erwidere ich ihm, daß er sich nur noch nicht ganz kennt, noch nicht ganz erlebt hat. So reicht unser Erkenntnisbedürfnis weiter als unsere Erkenntnismittel. Das Objekt des Wissens ist so unendlich reich, daß wir es in der kurzen Spanne des Lebens nicht erschöpfen können. Der fleißigste, erfolgreichste Forscher hört mit dem Bewußtsein auf, daß er nun vielleicht einen Anfang gemacht hätte. Noch seltsamer aber ist, daß dem Menschen eine Art des Erkennens im Sinne liegt, die ihm unerbittlich versagt ist. Wir wollen, wir müssen „objektiv“ erkennen; und wir sind unentrinnbar in unsrer Subjektivität gefangen. Wir suchen das „Ding an sich“, und wir müssen es suchen, so lange der Erkenntnistrieb in uns lebt; aber es gibt „für uns“ (selbstverständlich!) kein „Ding an sich“... So ist ein Liebesbedürfnis in dem Menschen angelegt, für das es keine Befriedigung gibt. Wer wirklich liebt, liebt alle, liebt alles; wahre Liebe ist allgemeine Liebe. Aber wie wenigen Wesen kommen wir so nahe, daß sich wirklich ein Liebesverhältnis bilden könnte! Wer wirklich liebt, gibt sich dem hin, das er liebt. Wenn wir uns nur auch hingeben könnten! Aber es ist ein Gesetz des Seelenlebens, daß wir uns in aller Hingabe doch zurückbehalten. Die wahre Liebe empfindet die Persönlichkeit als Schranke; und doch können wir nur als Persönlichkeit lieben... So lebt in uns auch die Sehnsucht nach einem Glück, das nach den Gesetzen des Seelenlebens ein Ding der Unmöglichkeit ist, weil es, wegen seiner Unendlichkeit, nicht mehr empfunden würde....

Es ist also nicht zufällig, daß ein Mensch im Leben nicht befriedigt wird. Es ist keine zufällige, übermütige Laune von ihm, daß er zu hohe

Ansprüche an das Leben stellt; es ist kein zufälliges Unglück oder Verschulden, daß sein Verlangen unerfüllt bleibt. Jenes wie dieses ist der richtige Ausdruck seines Wesens und die notwendige Folge seiner Stellung im Dasein. Darum ist es auch kein Zeichen eines verfehlten Lebens, daß ein Mensch nicht befriedigt ist: vielmehr hat der harmlos Vergnügte das Dasein nur noch nicht völlig, sich selbst nur noch nicht tief genug erlebt. Das ist für mich, wie gesagt, **Tatsache.**

Aber diese Tatsache hat zwei Seiten, die einen sehr verschiedenen Anblick darbieten. Daß der Mensch unbefriedigt bleibt, ist sein Unglück; daß er überhaupt nicht zu befriedigen ist, das ist seine Größe. Der Mensch ist der Natur gewissermaßen zu klein geraten — sofern seine Kräfte seinen Bedürfnissen nicht genügen. Er ist ihr aber auch zu groß geraten — sofern eben die in ihm angelegten Bedürfnisse seine Kräfte übersteigen. Es ist ein Mißverhältnis in seinem Wesen. Das ist sein Nachteil und sein Vorzug, je nach dem Gesichtspunkt, aus dem es gesehen wird; die Frage ist also, wie es ihm zum Bewußtsein kommt.

Fühlt der Mensch, daß seine Kräfte zu schwach sind, seinen Bedürfnissen zu genügen, so muß das sein Selbstgefühl aufs tiefste niederdrücken. Das ist wohl immer der erste Eindruck jenes Mißverhältnisses. Fühlt er aber, daß die Bedürfnisse seines Wesens zu groß sind, als daß ihnen genügt werden könnte, so muß das sein Selbstgefühl aufs höchste steigern. Das ist immer erst der zweite Eindruck jenes Mißverhältnisses, den mancher Mensch vielleicht überhaupt nie erlebt. Dauernder Gemütszustand wird das Hochgefühl, das er erzeugt, kaum; aber wenn es auch nur von Zeit zu Zeit eintritt, so gewährt es einen Anknüpfungspunkt für den Versuch, sich das Leben zurechtzulegen, sich mit dem Leben zurechtzufinden.

Ein wesentlicher Fortschritt liegt schon in der Erkenntnis, daß der Mensch nicht durch Zufall oder Fahrlässigkeit das Leben verfehlt. Wer das verstanden hat, braucht nicht mehr hin und her zu denken, wo das Unglück oder der Fehler geschehen sei, wodurch er der Befriedigung verlustig wurde. Die Ursache seines Unglücks ist ja nur, daß er ein Mensch ist, daß ihm seine eigentümlich menschliche Existenz zum Bewußtsein kam. Das ist das Einzige, worüber er sich beklagen kann — und doch schwerlich beklagen wird: es ist ja der größte Fortschritt, den er in seiner Entwicklung gemacht hat; ein Fortschritt, durch den er gewissermaßen erst Mensch wurde.

In anderer Hinsicht ist diese Erkenntnis freilich zum Verzweifeln traurig. Kann der Mensch seinem Wesen nach nicht befriedigt werden, so wird er unbefriedigt bleiben, so lange er dieses sein Wesen hat. Damit sein Verlangen nach Erkenntnis, sein Verlangen nach Liebe gestillt werden könnte, müßte eine Veränderung in dem Bau seiner Persön-

lichkeit eintreten. Ist eine solche zu denken? Nein. Aber ist das zu denken, daß Bedürfnisse in seinem Wesen angelegt seien, nur damit sie nicht befriedigt werden? daß der Mensch groß sei, nur damit er unter seiner Größe leide? Das ist auch nicht zu denken. Wer dieses Dilemma **erlebt,** wagt den freilich unvollziehbaren Gedanken (für sein jetziges Erkenntnisorgan unvollziehbaren Gedanken), daß diese Existenz, in der sein Wesen nicht gesättigt werden kann, nicht seine ganze, seine wahre Existenz sei. Das Rätsel seines Lebens ist, daß er in eine inadäquate Existenz sozusagen hineingezaubert ist. Aber er wird doch einmal auch entzaubert werden. Dann wird er erst der werden, der er doch schon ist; dann wird er sein wahres Wesen, das sich jetzt nur in unstillbaren Bedürfnissen verrät, ausleben dürfen. Wie das zugehen soll, kann er sich nicht denken. Daß das einmal geschehen werde, das **glaubt** er. Er weiß, daß er seinen Glauben niemand beweisen kann; er weiß, daß ihm niemand seinen Glauben widerlegen kann. Item: er **glaubt** ihn eben, diesen seinen **Glauben.**

Das hat für ihn eine wichtige praktische Folge. Durch diesen Glauben fällt für ihn der Schwerpunkt seines Daseins in das wahre Leben, das erst kommen soll. Die jetzige, seinem wahren Wesen inadäquate Existenz verliert also für ihn an Gewicht. Das gegenwärtige Leben verliert an **Ernst;** ja noch mehr: es verliert **den** Ernst. Was hat es auch viel zu besagen? Befriedigen wird es ihn nie. Es kann also nur mehr oder weniger unbefriedigend sein. Auf ein Bißchen mehr oder weniger an Befriedigung kommt es aber dem nicht mehr an, in dem das Verlangen nach totaler Befriedigung erwacht ist, zugleich mit der Erkenntnis, daß totale Befriedigung für ihn in der Existenz zwischen Geburt und Tod überhaupt nicht möglich ist.

3.

So etwa lege ich mir das Leben zurecht: für mich; ohne Rücksicht auf jemand, der vor mir gelebt hat oder neben mir lebt; ohne Verbindlichkeit für jemand, der neben mir lebt oder nach mir leben wird — ohne Verbindlichkeit sogar für mich selbst. Denn ich bin an diese Gedanken nur dadurch gebunden, daß ich sie für die richtigsten halte, die ich mir zurzeit über das Leben machen kann.

Aber ich weiß natürlich, was Sie auch schon längst bemerkt haben, daß diese und ähnliche Gedanken, mit etwas anderen Worten, seit alter Zeit schon oft ausgesprochen worden sind. Es wäre ja merkwürdig, wenn das anders wäre; übrigens tut das zur Sache nichts. Insbesondere glaube ich mit dieser Deutung des Lebens in wesentlicher Übereinstimmung mit dem Geiste des Christentums zu sein. In christlicher Sprache lauten

meine Gedanken etwa folgendermaßen: daß der Mensch kein bloßes Naturwesen ist, sondern göttlichen Geschlechts; daß er deshalb nicht in und mit der Zeit vergeht, sondern Anwartschaft hat auf ewiges Leben; daß das zeitliche Leben gegen das ewige Leben von keinem Gewicht ist. Könnte ich meine Auffassung des Lebens genauer ausführen, so würde sich auch in mancher wichtigen Einzelheit noch Übereinstimmung oder doch Verwandtschaft mit dem Geiste des Christentums ergeben. Aber es ist für Sie von größerem Interesse, daß ich Ihnen zu zeigen versuche, was mich von dem positiven Christentum, von dem Christentum als geschichtlicher Religion, trennt.

Das positive Christentum unterscheidet nicht bloß dieses und jenes Leben, sondern stellt auch eine Verbindung zwischen Zeit und Ewigkeit her. Es muß ja, wo es nicht auf den Charakter der positiven Religion verzichtet hat, den Anspruch erheben, der Weg zum Heil zu sein. Seine Eigenart liegt eben darin, wie es theoretisch und praktisch die Zeit auf die Ewigkeit bezieht. Ich skizziere sie flüchtig in ihren Grundzügen. Die ganze Entwicklung der Zeit ist in einem ewigen Ratschluß Gottes gegründet. Gottes Wille ist Gesetz für den Menschen, wonach er bei dem Übergang von der Zeit in die Ewigkeit gerichtet wird: dadurch bekommt das zeitliche Tun des Menschen Bedeutung für die Ewigkeit. Andererseits hat Gott dem Menschen, der im Gericht nicht bestehen könnte (das wäre aber das Schicksal unser aller), Mittel dargereicht, rechtzeitig seine Gnade zu gewinnen: indem der Einzelne in der Zeit sie benützt oder verschmäht, entscheidet er über sein ewiges Los. In Jesu Christo ist der ewige Sohn Gottes zum Heil der Menschen in der Zeit Mensch geworden; die Kirche Jesu Christi, eine zeitliche Institution, ist mit dem Heiligen Geist ausgestattet, der gleich ewig ist mit dem Vater und dem Sohn; ihr sind die Gnadenmittel, und damit die Schlüssel des Himmelreichs anvertraut. Man sieht: allenthalben handelt es sich darum, dem zeitlichen Leben eine Bedeutung für das ewige Leben zu gewinnen: womit zugleich erreicht wird, daß jenes durch Beziehung auf dieses normiert werde. Ich erkenne dieses Bestreben als durchaus berechtigt an; auch leugne ich nicht, daß in dem christlichen Dogma eine reiche Fülle von Lebensverständnis und Lebensweisheit niedergelegt ist. Indem ich mir das nach Kräften zu Nutze mache, kann ich doch das positive Christentum als Ganzes, als Versuch, Zeit und Ewigkeit zu verbinden, nur ablehnen. In abstracto, seiner Tendenz nach und als spekulative Konstruktion, finde ich es geistreich; in concreto, als Methode des Lebens, kann ich es nicht gebrauchen. Ich gestehe niemand das Recht zu, mir die Tür des Himmelreichs auf- oder zuzuschließen. Den Geist der christlichen Kirche, wie er sich in ihrer Geschichte entfaltet oder gestaltet hat, finde ich durchaus nicht heilig; ich bin genötigt

worden, alles, was ich unter seinem Einfluß gelernt habe, sorgfältig zu sichten, umzubilden oder abzustoßen. Was mir die Gnadenmittel der Kirche zum Heil helfen sollen, sehe ich nicht ein; zudem werden sie mir unter Bedingungen dargeboten, die sie mir ungenießbar machen. Ich sehe aber auch nicht ein, warum ich nur im Glauben an Jesus Christus sollte selig werden können. Habe ich das je verstanden, so verstehe ich es jetzt nicht mehr; ich glaube aber, daß ich es nie verstanden habe, weil es nicht zu verstehen ist. Sogar aus dem Gedanken des Gerichts weiß ich mir nichts mehr zu machen; wie er schon im christlichen Dogma durch die Lehre von der Gnade außer Kraft gesetzt worden ist.

Nun liegt Ihnen wohl die Frage auf der Zunge, wie denn ich selbst Zeit und Ewigkeit auf einander beziehe. Meine Antwort ist einfach genug: ich stelle eine solche Beziehung überhaupt nicht her. Natürlich besteht sie: wir werden sie, denke ich, einmal erkennen, wenn wir aus der Ewigkeit auf die Zeit zurückschauen. Ich glaube aber einzusehen, daß ihre Erkenntnis durch eine Veränderung in unserer Organisation bedingt ist, die ich nur durch den Tod erwarten kann; also gebe ich das vergebliche Bemühen auf, das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit innerhalb der Zeit zu ergründen. Was andere darüber gesagt haben, bekräftigt mich nur in dieser Meinung und diesem Vorsatz. So hat, als wichtigstes Beispiel, Jesus sich keine klare und richtige Vorstellung davon bilden können, wie das „Reich Gottes" kommen, wie der gegenwärtige Äon in den zukünftigen übergehen soll. Das ist ihm selber gegen das Ende seiner Laufbahn, wie es scheint, sehr empfindlich geworden; es hat das auch in das Verhältnis seiner Gemeinde zu ihm die größten, ja unüberwindliche Schwierigkeiten gebracht.

Ich verzichte also auf das Unmögliche, eine klare und sichere Beziehung der Zeit auf die Ewigkeit herzustellen. Damit entfällt aber auch jede Möglichkeit, das Zeitliche auf das Ewige hin zu normieren. Ich muß meine zeitlichen Verhältnisse lediglich nach ihrer Bedeutung für die Zeit erkennen und einrichten; ihre Bedeutung für die Ewigkeit ist mir ja nicht bekannt. Ich brauche um des ewigen Lebens willen nichts zu tun und nichts zu lassen; es gibt auch keine Vorbereitung für die Ewigkeit. Auf den Tod mag sich vorbereiten, wem daran liegt, daß er noch im Tod seine Rolle gut spiele; auf die Ewigkeit kann sich niemand vorbereiten. Aber wer die Ewigkeit im Sinne hat, nimmt die Zeit überhaupt nicht mehr ganz ernst. Das ist die einzige praktische Wirkung der Religion; doch eine Wirkung von nicht zu unterschätzendem Wert. Wenn die zeitlichen Verhältnisse so ernsthaft genommen werden, als ob Leben und Seligkeit an ihnen hinge, so ist das Leben überhaupt nicht zu ertragen. Wie jemand durch alle die Fragen der

Gegenwart nicht zerrissen und zerquetscht wird, wenn ihm in diesen Fragen der Ernst des Lebens liegt: das begreife ich nicht. Haben wir dagegen vor Augen, daß es sich für uns überhaupt nur darum handelt, die paar Jahre bis zur großen Metamorphose noch leidlich zuzubringen, so ist das Leben auszuhalten und kann sogar ganz heiter werden.

4.

Ich wage nicht zu hoffen, daß meine Religion Ihnen befriedigend erscheine. Was ihr fehlt, ist Ihnen vielleicht die Hauptsache an der Religion: daß ein klarer und sicherer Zusammenhang zwischen zeitlichem und ewigem Leben erkannt und hergestellt werde. Sodann liegt auf der Hand, daß meine Religion zum Hilfsmittel der Volkserziehung nicht taugt. Sie ist nicht praktisch: denn sie enthält keine positiven Ziele, stellt keine positiven Aufgaben, gibt keine positiven Vorschriften. Sie ist auch nicht populär. Populär ist es, im Diesseits aufzugehen; populär ist es auch, nach einer bestimmten Vorschrift im Diesseits für das Jenseits zu leben; populär ist es ganz besonders, die angebliche Beziehung zum Jenseits dem Leben im Diesseits dienstbar zu machen. Aber im Diesseits dem Diesseits zu leben; doch mit dem Bewußtsein, daß es das wahre Leben nicht ist; und zugleich in der Erkenntnis, für das wahre Leben nichts tun zu können: das ist so unpopulär wie möglich. Mit dieser Religion läßt sich nichts machen.

Ganz richtig. Ich weiß es, daß meine Religion unpraktisch und unpopulär ist; ich will auch nicht leugnen, daß ich darunter leide. Doch machen mich solche Bedenken nicht irre. Erlauben Sie mir, daß ich Ihnen noch in Kürze andeute, wie ich mich damit abfinde.

Erstens: Wenn es auch unstreitig befriedigender wäre, einen sichern Zusammenhang zwischen diesem und jenem Leben zu erkennen und herzustellen, so **habe** ich diesen Zusammenhang eben nicht. Andre haben ihn, so viel ich sehe, auch nicht. Aber weil sie ihn, wie ich, haben sollten, halten sie sich an überlieferte Vorstellungen, übersehen deren offenbare Schwierigkeiten, und bilden sich ein, darin eine sichere Erkenntnis des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit zu haben. Ich finde es richtiger für mich, daß ich mir diesen großen und wesentlichen Mangel in meinem Verständnis des Lebens fortdauernd klar vor Augen halte. Nachdem ich mich der anerzogenen Angst vor der Hölle entledigt habe, kann ich auch mit Gemütsruhe abwarten, was das unbekannte Jenseits mir bringen wird. Übrigens ist der wirkliche Unterschied zwischen meiner und der christlichen Lebensstimmung nicht groß. Durch den Glauben an Christus, Rechtfertigung und Versöhnung wird der positive Christ von der Angst

frei, die ich ohne diese Hilfsmittel überwinde. Sodann muß er, wie ich, eben abwarten, was mit dem Tod kommen wird. Vielleicht, aber sehr selten, wartet er mit einer gewissen freudigen Exaltation, die ich ihm gönne. Einen wirklichen Verlust sehe ich darin nicht, daß sie mir abgeht.

Zweitens. Die Wahrheit ist überhaupt nicht populär. Sie besteht gewiß nicht in Theorien, die nur der Schulgelehrte fassen kann; sie besteht aber ebensowenig in Gedanken, die sofort dem nächsten besten einleuchten. Auch das Christentum ist nicht populär, es ist zur Volksreligion erst verdorben worden. Unpopulär ist nicht nur die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, sondern auch das Evangelium Jesu. Populär war der Irrtum Jesu; seine Wahrheit war und ist unpopulär. Die Seligpreisungen kann jeder verstehen, gewiß: jeder nämlich, der die Zweideutigkeit des Lachens und des Weinens, der Armut und des Reichtums, der Ehre und der Schande — die Zweideutigkeit des Lebens entdeckt hat. Die kann nun jeder entdecken: sie ist sozusagen handgreiflich. Trotzdem ist sie keine populäre Wahrheit und wird es nie werden. Sie zu entdecken, ist das Ende einer Entwicklung; sie zu überwinden, der Anfang einer neuen Entwicklung. Wer in seiner Entwicklung noch nicht so weit gekommen ist, hat für das Evangelium Jesu weder Bedarf noch Verwendung. So ist auch, was ich als Religion mir erworben habe, Produkt einer Entwicklung und für alle die ungenießbar und unnütz, ja anstößig, die unvorbereitet, nämlich nicht vorbereitet durch ihre eigene Entwicklung, darauf stoßen. Aber wie gesagt: in diesem Sinne ist alle Wahrheit unpopulär; und um so unpopulärer, je höher sie ist

Drittens. Unpopulär, wie sie ist, taugt meine Religion natürlich nicht zur Volksreligion. Damit ist sie in den Augen des Religionspolitikers gerichtet. Denn für ihn bekommt die Religion — wie für den Politiker alles — erst dadurch Bedeutung, daß sie ein Faktor des Volkslebens wird. Nun leugne ich natürlich nicht, daß es auch Volksreligion gibt: Religion, deren Subjekt die komplexe Persönlichkeit des Volkes ist. Aber Volksreligion kann nur die Religion der ungebrochenen Persönlichkeit sein; die Religion der gebrochenen Persönlichkeit wird immer nur durch Mißverständnis von einem Volk als Ganzem angeeignet und verliert dann bald ihren eigentümlichen Charakter — wie es z. B. dem Christentum ergangen ist. Ich bin mir dessen klar bewußt, daß ich dem religiösen Bedürfnis des Volkes nicht genügen kann. Aber das Volk ist nicht alles. Neben ihm, über ihm steht der Einzelne, der aus dem Volk als einem ihn bestimmenden und tragenden Lebenskreise sich herausentwickelt hat und nun darauf angewiesen ist, für sich, auf eigene Gefahr und Verantwortung, einen modus vivendi zu finden. Was ich denke, ist auf den Einzelnen berechnet: darauf, ihm den Übergang in eine Existenz zu erleichtern, die ihn zuerst ganz unheimlich anmutet. Das ist gegen

die Pflege der Volksreligion eine sehr unscheinbare Arbeit. Da der Einzelne, wie ich ihn verstehe, in das Volk nicht zurücktritt, ich ihn auch gar nicht in das Volk zurückführen will, mag sie dem Religionspolitiker auch sehr unnütz erscheinen. Ja, er muß darin sogar eine Gefahr sehen: denn der Einzelne, der im Volk sich selbst lebt, wirkt als Zersetzungsprodukt zersetzend auf das Volksleben zurück. Das weiß ich; ich bedaure es sogar in gewissem Sinn; deshalb widerstrebt es mir auch, dem Zweifel zu erregen, der noch naiv oder auch nur gewohnheitsmäßig glaubt. Ist er wahrhaft kindlich gesinnt, so freue ich mich sogar seiner. Aber meine Liebe gehört doch nicht ihm, sondern dem Einzelnen. Zur höchsten Leidenschaft erhebt sich mein Interesse für den Menschen gerade da, wo das der Volkserzieher aufhört: wenn einer unheilbar mit sich selbst, mit Volk und Geschichte zerfällt. Für ihn, die problematische Natur, vollbringe ich meine Arbeit, eine sehr problematische Arbeit. Und ich liebe diese Arbeit — die Arbeit des Einzelnen für den Einzelnen.

Viertens. Ist die Lebensanschauung oder Religion, zu der ich mich hinentwickelt habe, nicht befriedigend, so ist sie doch gesund. Ich wenigstens habe den Übergang zu ihr als Gesundung empfunden. Sie ist frei von Angst. Der Ernst des zeitlichen Lebens wird durch sie in einer sehr wohltätigen Weise gemildert. Einen gewissen Ernst behält es doch immer: den Ernst, daß es auf gute Art absolviert werden sollte. Der wahre Ernst aber fällt in das ewige Leben. Aber es ist ein Ernst ohne Wichtigtuerei. Ich kann ja, da ich die Beziehung der Zeit auf die Ewigkeit nicht kenne, für das ewige Leben nichts tun. Ich schaffe nicht mit Furcht und Zittern, daß ich selig werde; denn ich weiß, daß mein Wollen und Laufen doch nichts hilft. Aber ebensowenig werde ich mich mit Furcht und Zittern um das Zeitliche bemühen, da es einen sichern und unbedingten Wert doch nicht hat. Ich kann also das Geschäft des Lebens gemütlich abmachen. Einzelne Aufregungen sind nicht zu vermeiden; sie gehen drein.

Fünftens. Ich finde meine Religion, wenn sie diesen Namen verdient, sehr günstig für die Herstellung eines ersprießlichen Verhältnisses zum Nebenmenschen. Nur beiläufig will ich berühren, wie vorteilhaft es für die notwendige Auseinandersetzung über zeitliche Güter ist, daß sie richtig, also nicht zu hoch, bewertet werden. Das ganze Leben der Gegenwart, das kirchliche Leben eingeschlossen, leidet unter einer geradezu lächerlichen, wahnsinnigen Überschätzung von Macht, Ehre und Genuß. Doch lassen wir das. Mir selbst ist viel wichtiger, daß die Auffassung der Religion, die ich Ihnen vorgetragen habe, allen Streit über die Religion völlig ausschließt. Mit der Möglichkeit, im Diesseits etwas für das Jenseits zu tun, fällt auch die Versuchung weg, dem andern auf grobe oder feine Weise die eigene Religion aufzunötigen. Schließlich

müssen wir uns doch alle der Hoffnung getrösten, daß wir in ein ewiges Leben hineinwachsen, ohne zu wissen, wie. Also müssen und können wir jeder den andern sich selbst überlassen. Wie sich aber die Religion im Leben äußert, ist eine zeitliche Angelegenheit und kann als solche nicht Gegenstand ernsthaften Streites werden. In der Tat ist nie um das Ewige gekämpft worden, nur um das Zeitliche, dem eine Bedeutung für das Ewige angedichtet wurde.

Was ich zu Ihnen geredet habe, scheint zum größten Teil auf einem Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt übel angebracht zu sein. Ich selbst halte zwar meine Religion für ein freies Christentum; aber ich verstehe sehr wohl, daß andere urteilen werden, mein etwaiges früheres Christentum sei in der Freiheit, ja in der Negation untergegangen. Den wichtigsten Fortschritt in der Religion sehe ich aber darin, daß sie aus einer besonderen Betätigung im Leben in eine allgemeine Lebensstimmung sich verwandelt — daß sie sich auflöst, mögen andere denken. Habe ich unpassend geredet, so muß zu meiner Entschuldigung genügen, daß ich als geladener Gast vor Sie getreten bin; der Wert der Rede liegt aber immer nur darin, daß sie die Persönlichkeit offenbart. Was ich Ihnen vorgetragen habe, sind meine wichtigsten und besten Gedanken; wollte ich nicht riskieren, Ihnen mit diesen überlästig zu werden, so mußte ich überhaupt schweigen. Ich meinerseits habe doch nicht geglaubt schweigen zu sollen, da ich der Überzeugung bin, durch meine Gedanken, so unpassend und fremd sie erscheinen mögen, dem Zwecke des Kongresses zu dienen. Dieser soll ja die sympathischen Beziehungen zur Geltung bringen, die zwischen den Religionsgemeinschaften und zwischen ihren verschiedenen Richtungen bestehen sollten. Ob die großen religiösen Gemeinschaften und Parteien je, statt sich heftig und giftig zu bekämpfen, friedlich zusammenarbeiten werden, ist mir fraglich; so bald geschieht das jedenfalls nicht. Also kann es sich auf absehbare Zeit doch nur darum handeln, daß der Einzelne sich mit dem Einzelnen freundlich verständige. So liegt es in der Tendenz des Kongresses, daß ich den Einzelnen betone. Daß aber der Einzelne sich mit dem Einzelnen freundlich verständigt, wird durch den Gedanken sehr erleichtert, wenn nicht gar erst ermöglicht, daß jeder auf seinem besonderen, ihm selbst erst hinterher verständlichen Wege zu ewigem Leben geführt wird. Es liegt darum in der Tendenz des Kongresses, daß die zentrale Bedeutung dieses Gedankens für das Verständnis des religiösen Lebens ins Licht gesetzt werde. Sie wenden ihn, denke ich, sofort auch auf mich an; dann werden Ihnen die anscheinenden Paradoxien meiner Rede weniger anstößig sein.

Gott und die Religionen.

Von Dr. *Heinrich Lhotzky*, Ludwigshafen am Bodensee.

Religions-Kongresse sind eine Art Ausstellungen — Religionsausstellungen. Ich fürchte aber, daß dieses Mal eine Richtung vergessen wurde einzuladen, die auch Religion ist und auch Anspruch hätte, gehört zu werden. Ich meine den Atheismus. Der Atheismus ist gewiß eine Religion, denn die ernsthaften Atheisten sind's aus Wahrheitsbedürfnis, aus Religiosität. Ihre Mitläufer und Nachsprecher verdienen wohl als Menschen Nachsicht und Mitleiden, kommen aber sonst so wenig in Betracht, wie die gedankenlosen Mitläufer aller Richtungen. Der bewußte ehrliche Atheismus müßte aber gehört werden. Denn er ist ein Glaube, wie jeder andere. Nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Warum sind wir eigentlich zusammengekommen? Um einander gegenseitig unsere Religionen anzuempfehlen? — Schwerlich. Hier wollen wir das nicht tun. Vielleicht senden wir nachträglich Boten in die fremden Religionsgebiete, um ihren Bestand zu gefährden. Religionen pflegen das zu tun. Aber hier sind wir beisammen, um unsere Religionen gegenseitig zu besehen, vielleicht auch einige persönliche Eindrücke zu gewinnen von Auge zu Auge, Mensch zu Mensch.

Namentlich uns Deutschen liegt das nahe. Es gibt, glaube ich, kein Volk der Erde, das soviel Sinn für fremdes Wesen und fremde Art hätte, wie wir. Man sagt, das sei ein großer Fehler. Vielleicht hat man in mancher Beziehung Recht. Aber mir scheint, für die Welt ist's dankenswert, wenn es wenigstens Ein Volk gibt, das die unbegrenzte Fähigkeit hat, fremdes Wesen zu werten und sich in andere Art hineinzuleben. Das ist für uns die Ursache, daß wir unter alle Völker zerstreut sind.

Wollen wir aber unsere Religionen recht besehen, so müssen wir sie mit besonderen Augen ansehen. Nicht oberflächlich, wie man's ausstellungsmäßig in wenig Tagen tut, sondern — ich darf's ja hier sagen. Soviel ich sehe, sind alle Anwesenden darin einig, daß sie an einen Gott

glauben. Wir müssen also unsere Religionen einmal ansehen mit den Augen Gottes.

Ich glaube, wenn jemand das lernt, den fremden Geist anzuschauen, wie Gott ihn anschaut, der hätte diese Tage mit Nutzen verlebt. Der allein.

Man kann hierher aus völklichem Interesse kommen, man kann hier Seelenkunde treiben wollen. Das ist alles recht. Aber wer einen Lebens gewinn haben will und nicht nur allerhand geistige Anregung sucht, der muß aus Freude an Gott herkommen und muß sehen lernen, so wie Gott sieht.

Das ist eigentlich nicht einmal schwer. Ich glaube, auch darin sind alle Besucher einig, daß der Mensch zu Gott gehörig ist, daß unser Sein im Grunde auf Gott ruht. Da ist's keine Unmöglichkeit, eine Sache, eine Menschengesellschaft, irgendeine menschliche Lebensäußerung einmal nicht von unten her vom Standpunkte der Partei, sondern von oben her mit göttlichen Augen anzusehen und zu bewerten.

Schwer ist's nicht, aber ungewohnt und ungewöhnlich.

Wie mögen sich, von Gott aus gesehen, die menschlichen Religionen ausnehmen, wie eine solche Religionsversammlung, wie sie jetzt beisammen ist? —

I.

Wir hatten einmal ein frommes, aber andersgläubiges Kindermädchen, unsere Kleinen zu betreuen. Bald hatten die Kinder ihre religiöse Art und ihre Gebete abgelernt und übten sie in ihrer Kinderunschuld ebenso wie die Wärterin. Wir ließen sie gewähren und störten ihren tiefen Ernst nicht. Die Kinder waren noch klein. Aber wenn wir unter uns waren, fanden wir, daß der Anblick drollig sei.

Nun denke man sich ein Gottesauge, das auf die Menschenkinder und ihr Tun gerichtet ist. Es bemerkt auch ihre religiöse Art. Sie beten. Es geschieht laut und leise, in festen Formeln und in kindlicher Einfalt, in unendlichen Wiederholungen und mit unausgesprochenen Seufzern. Sie singen auf jede denkbare Weise, sie knieen, sie tanzen, sie falten die Hände oder breiten die Arme weit aus, sie bekreuzigen sich und verbeugen sich. Sie predigen, sie lehren. Unerhörtes. Unglaubliches. Sie vollführen die reichsten religiösen Vorstellungen. Sie opfern. Sie opfern alles, was es gibt, sogar Menschen. Sie schnitzen und meißeln und gießen allerlei mehr oder weniger gelungene Gottesdarstellungen. Wahrscheinliche und unwahrscheinliche. Sie bauen Tempel, Altäre, weihen Gewässer, Bäume, Berge, kurz, sie tun alles, was jemand tun kann, wenn er Ungewöhnliches tun will. Und mit allen diesen Ungewöhnlichkeiten soll das höhere Wesen Gottes als überragende Einheit oder als machtvolle Vielheit geehrt werden.

Welch ein Anblick! Ist er nicht auch drollig? Es gäbe keinen Humor, wenn er nicht in Gott begründet wäre. Ohne ihn ist nichts, was ist, kann nichts sein. Auch kein Humor. Und wer das alles sehen muß und die Bemühungen aller Zeiten, aller Völker übersieht — sollte der nicht die Empfindung haben, wie die Eltern in der Kinderstube: „Liebe, gute Kinder! Was ihr nicht alles anstellt! Und alles mir zur Ehre! Daß ich mich freuen soll. Und siehe! Ich freue mich. Das ist meine Freude, daß ich euch so sehe. Mein Vergnügen an der Welt. Ein Schauspiel, das ich seit Jahrtausenden genieße, ein buntes. Bunt und vielgestaltig, von unerschöpflichem Reichtum der Art und der Form, wie meine ganze Welt ist. Wahrhaftig, ich habe sie werden lassen. Sie trägt meine Art an sich. Vielheit und doch Einheit. Aber Jahrtausende sind nur ein kurzer Tag, feiert eueren vieltausendjährigen Religionstag!"

Ist's etwa anders? Kann es anders sein? Eines ist ohne weiteres klar, daß keine Weise „die" rechte ist. Um so mehr ist ihre Gesamtheit wunderlich.

Und dennoch erfreulich. Was sind denn Religionen anderes als Bestrebungen, Höheres zu finden, Werdeversuche der Menschheit, ein ungeheures Gottsuchen, um an Gott zu wachsen!

Ich glaube nicht, daß es den Menschen gelungen ist, die Gesetze und Stufengänge der Entwicklung richtig auszusprechen, aber unzweifelhaft ist, daß es eine Entwicklung gibt, und daß wir als Menschen in ihr Werden hineingestellt sind nach Gottes Willen. Kann es demnach einen erfreulicheren Anblick für ein Gottesauge geben, als wirklich alle Menschen auf Religionswegen zu sehen!

Es gibt kein einziges Volk der Erde, mag es noch so tief stehen, das nicht schon eingetreten wäre in irgend einen Religionsversuch, das nicht bewußt einen Pfad suchte, der höher hinaufführt. Die Versuche mögen noch so drollig ausfallen, sie sind jedenfalls da. Und darum hocherfreulich.

Die Menschheit bewährt sich damit wirklich als Einheit. Alle Menschen suchen das Höhere.

Warum tun sie das? Weil sie im Höheren die Wahrheit empfinden, ihre Wahrheit, auf die sie Recht und Anspruch zu haben überzeugt sind. Ohne es klar zu wissen oder aussprechen zu können, bezeugen alle Menschen durch ihre Religionen, daß ihre Wahrheit in Gott ruht. Sie sind also alle Bekenner, und ihr Bekenntnis zur Wahrheit steigt auf von dem Planeten. Kein Zweifel, daß es Gott erreicht.

Aber Religionen sind viel mehr als Bekenntnisse. Wären sie bloß das, so wären sie einseitig, so müßten sie eigentlich zum Absterben verurteilt sein. Das sind sie zunächst doch nicht. Wenn sich in ihnen nicht

eine gewisse Gegenseitigkeit auch von Gott her offenbarte, müßten sie wenigstens zum Teil schon vertrocknet sein.

Jede Religion stellt also ein gewisses Gotteserleben dar, wie es einzelnen überragenden Menschen irgendwann geworden, wie sie es dann aussprachen für ihre Zeitgenossen und Nachfahren und in Gebärden und Lehren festfügten als Halt, Stütze und Anleitung für solche, die ihre Stufe noch nicht erreicht hatten.

Man kann Gott dreifach erleben, im stofflichen Leben, im Empfindungsleben und im Geistesleben.

Danach haben wir drei Religionsformen, eine stoffliche, eine seelische und eine geistige. Alle drei sind heute noch vertreten durch zahllose Formen des Gebrauches. Denn die Erde ist ein ungeheures Religionsmuseum.

Die stofflichen Formen kamen nicht hinaus über die Erkenntnis der Mannigfaltigkeit Gottes. Die Religionen dieser Stufe kennen also eine Vielheit von Göttern, die sie zu Götzen gestalteten. Die seelischen Religionen dagegen fanden auf ihren höheren Stufen schon ganz heimlich die Erkenntnis der Einheit Gottes. Aber dieses Schauen war so erschreckend und gewaltig für sie, daß sie es uneingeweihten Augen tunlichst entzogen und nur als Geheimlehre für Eingeweihte mit sich führten. Die Gottesdarstellungen der früheren Zeit wurden ihnen zu bloßen Symbolen, an denen sich das Empfinden der Menge nur emporranken sollte zu höheren Stufen der Erkenntnis, bis schließlich die große Wahrheit aufging: Gott ist Geist und Einheit und kann nur im Geiste gesucht werden.

Wir sind heute im Übergang zu dieser letzten, für uns höchsten Form. Wir haben sie noch nicht voll erfaßt. Wir haben sie eigentlich mehr als Lehre als als Erleben, als Offenbarung, die einzelne gaben, weil sie sie erschaut und innerlich erlebt hatten, aber noch nicht als reine Kraftquelle für die Massen. Darum sind auch unsere höchsten Religionen noch angefüllt mit reinem Gefühlswesen und vorwiegend seelischen Äußerungen.

Das schadet nichts. Wir bezeugen damit, daß wir auf dem Wege sind, und daß wir Kinder einer herrlichen Entwicklungsfolge sind, von deren hohem Ziel wir gewiß nicht ausgeschlossen bleiben.

Diese höheren Religionsformen verzichteten in der Hauptsache überhaupt auf die Darstellung Gottes. Sie verstanden zu dem großen Geiste des Alls in Beziehung zu treten ohne sinnliche Unterlagen, weil ihnen keine einzige mehr genügte.

Liegt in dieser Kette des Werdens nicht ein unendlich beglückendes Gotteserleben? Sind das etwa nicht alles Stufen auf dem Werdegang köstlicher Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch?

Einzelne Menschen können also Gott für andere mit erleben. Damit ist der Beweis erbracht, daß die Vielen doch eine Einheit im Geiste sind. Es liegt darin auch die tröstliche Gewißheit, daß kein einziger Fortschritt, den der eine oder andere ganz still für sich macht, verloren oder vergeblich wäre. Auch dann nicht, wenn er etwa vom Unverstand der Vielen mißachtet und zertreten würde, wenn man seinen Träger auch übersieht oder kreuzigt, steinigt und verbrennt. Ist der Fortschritt auch nur von Einem gemacht, so wird seine Frucht früher oder später auch für die Vielen reifen.

Und ferner. Das Wesen Gottes wird in irgendwelchen Mitteilungsformen von einzelnen Menschen immer wieder erlebt, sei es auch in der einfachsten stofflichen Form. Der Stoff ist ja auch Gottes, wie die Seele, wie der Geist: Die Menschheit ist also niemals ganz von Gott verlassen, und der Beweis dafür, zugleich der Beweis für Gott, der einzige vielleicht, sind ihre Religionen.

Das ist kein mathematischer Beweis, der jeden Augenblick zwingend wäre, aber ein geschichtlicher, der schließlich alle überzeugen wird.

Aber wie? Wenn alles nur Irrtumsformen wären, was Religion heißt, wenn wir geäfft wären von einem unendlichen Nichts, das uns umgibt, wenn hinter allem nichts wohnte, als ein grausames Hohnlachen der Leere? —

Gut. Angenommen einmal. Dann wäre das ein Nichts, das uns sichtlich emporzieht, das ein Höher und Niederer kennt. Ein Nichts, das lachen kann, wäre immer wieder Geist, der darüber steht. Auch der ödeste, wildeste, verzweifeltste Zweifel muß immer wieder bei einem Gott enden. Mag er ihn Vater nennen oder Nichts nennen. Er steht unausweichlich in ihm und kann nicht neben ihn treten, ob er will oder nicht.

Von Gott aus gesehen sind die Religionen, wie sie auch gekleidet sein mögen, erfreulich. Sie bezeugen ein unauslöschliches Zielbewußtsein, ein köstliches Vorwärts von allem, was Mensch heißt.

Und trotz alledem ein Gegenstand der Sorge und des Bedenkens.

Vor allem ist keine Religion **die** Wahrheit. Jede enthält irgend eine Wahrheit, keine einzige „die" Wahrheit. Ihre Mannigfaltigkeit bezeugt gerade, daß alle nur ein gewisses Recht haben, keine einzige volles Recht. Es ist erfreulich, daß sie sind, aber zugleich schmerzlich, wie sie sind. Sie sind alle nur Versuche und als solche Wahrheit aber gerade darum alle nicht mehr als Irrtümer, noch nicht voll gefundene Wahrheit.

Darum offenbaren alle Religionen neben unserem Licht auch alle Nachtseiten des Menschengeschlechtes.

Wir haben als Menschen, wie wir einmal sind, zwei Gebrechen, die unsere Wahrheit hindern. Das eine heißt Furcht und das andere Haß.

Wir sind feige und trotzig zugleich. Und unsere Religionen sind zugleich der Hort beider. Als Religionen. Leider.

Die Religionen sagen: Gott. Das ist herrlich und ewig dankenswert. Aber dem natürlichen Denken müßte daraufhin ein Jauchzen kommen: Also wir gehen alle vorwärts, aufwärts. Dann ist unser Ziel Gott, eine unaussprechlich herrliche Gemeinschaft. Also Ursache nicht enden wollender Freude. Statt dessen pflegen sämtliche Religionen die Furcht. Die stofflichen fürchten die düsteren stofflichen Zusammenhänge, die seelischen allerlei übelwollende Psyche. Auch in den höchsten Formen ist Gedrücktheit, Zerschlagenheit, Mißtrauen, Herumwühlen in Sünden, kurz alles mögliche Finstere und Schreckliche, das statt froher Zuversicht schwarze Furcht verursacht. Einige beschuldigen Gott als Furchterreger, andere das böse Gewissen, aber unter der Furcht stehen alle.

Und die andere Not ist der Haß. Die Ungemeinschaft der Leute. Die Menschen sind in der Wahrheit Einheit, in der Wirklichkeit Uneinheit. Und gerade diese pflegen wieder ihre Religionen. Sie lehren ganz ungeniert auch in ihren höchsten Formen: Wie's der andere hat, so ist's falsch, und sie hassen heimlich und offenbar den andern, und wenn jemand gar sich wider sie auflehnt, dann ist der Haß unversöhnlich.

Die Religionen sind Stufen des Fortschritts. Unzweifelhaft. Aber sie hassen den Fortschritt. Sie bezeugen die Entwicklung, aber sie sind Gegner der Entwicklung. Niemand haßt so sehr alles Neue als die Religionen. Noch niemand hat je eine Religion gestiftet oder weitergebildet, der nicht längere oder kürzere Zeit verfolgt worden wäre. Seine Hasser waren stets die religiösen Menschen.

Die Religionen haben vielleicht mehr Menschen auf dem Gewissen als die Kriege. Oft genug haben sie den Krieg in ihren Dienst genommen. Unser deutsches Vaterland ist selbst einmal von einem dreißigjährigen Religionskrieg verwüstet und schier vernichtet worden. Aber auch wo kein Blut geflossen ist, hat der Haß der Religionen Tausenden den heimlichen Todesstoß versetzt. Tiere und Menschen kann man versöhnen, Religionen nicht. Sie sind erst befriedigt, wenn der andere zertreten ist. Gleichviel ob sie Liebe predigen oder nicht.

Das Glück unserer Zeit ist, daß die Religionen viel von ihrer Macht eingebüßt haben. Da kann die Menschheit aufatmen.

Das ist das Schmerzliche an allen Religionen, daß sie diese beiden Nöte, die Furcht und den Haß im Namen Gottes pflegen. Sie wollen Wege zu Gott sein und sind's auch. Damit sind sie aber zugleich Verhüllungen Gottes, und gerade in den Religionen wird für viele der Weg zum Vater sehr schwer. Sie belasten oft mehr als sie befreien, denn sie stellen sich überall an erste Stelle, während Gott selbst an zweiter steht.

Von Gott aus gesehen sind sie Hüllen, mit denen die Menschen verhüllt sind, weil sie statt Offenbarungen zu sein, Verhüllungen Gottes sind. Das kann kaum anders sein. Sie sind ihrem Entstehen nach Kristallisationsformen des Erlebens einzelner Großer, gleichsam Haltepunkte unserer Geschichte, an denen die Entwicklung verweilt, bis die Massen nachgerückt sind. Die Menschheit empfindet ihre Zusammengehörigkeit, und in dumpfer Empfindung wehrt sie sich religiös gegen allzuschnellen Fortschritt, weil ein solcher ihre Kette zerreißen könnte.

Daher kommt's auch, daß die Religionen alle ursprünglich national waren. Eigentlich müßte doch Gott allen gemein, allen der gleiche sein. Auch auf der niedrigsten stofflichen Stufe müßten sich die Menschen als irdische Einheit wissen, denn allen drohen die gleichen Naturmächte, alle verhüllt der gleiche Stoff. Aber sie sind völkliche Eigenarten, weil die Einheit der Menschheit zu groß ist für das Erkennen auf den unteren Stufen des Werdens. Darum wurde man zuerst der Einheit des Geschlechts, dann des Stammes, dann des Volkes inne, schließlich der Rasse und zuletzt der Menschheit. Diese letzte Erkenntnis haben wir noch heute nicht voll. Sie ist erst eine philosophische Wahrheit, noch keine des Erlebens und des Gebrauchs.

Diesen Weg gingen natürlich die Religionen mit, und es war ein ganz unendlicher Fortschritt, als einige, denen die Einheit Gottes im Geiste so klar wurde, daß sie öffentlich davon reden konnten, sich der nationalen Beschränkung entrissen und versuchten, sich in die Menschheit zu ergießen.

Soviel ich weiß, sind's bisher nur drei Religionen, denen dieser Fortschritt gelungen ist. Der Buddhismus, das Christentum und der Muhammedanismus.

Damit haben aber auch diese drei noch nicht aufgehört, Hüllen zu sein. Furcht und Haß regieren auch sie noch; auch sie sorgen dafür, daß der Fortschritt nicht zu schnell geht. Sie sind ängstlich, als könnte die Einheit der Menschheit zerrissen werden, wenn ihre Entwicklungsbewegung nicht verlangsamt wird.

Darum gewähren sie von Gott aus gesehen auch einen schmerzlichen Anblick. Ein Herz, das Vater- und Mutterempfindungen zugleich erfüllen, kann nicht anders als Sehnsucht haben nach der Vereinigung mit seinen Kindern, und hier liegen die Hüllen und Hemmungen, die Horte von Haß und Furcht, die Trennungen des Ganzen und seiner Teile. Je tiefer Menschen in ihren Religionen sitzen, desto verschlossener pflegen sie für die eigentliche Wahrheit Gottes zu sein. Gott ist Friede und Liebe.

Das wird einmal deutlich werden, wenn auch mit langer Geduld. Jemand hat einmal vor grauen Jahren schon im Sinne Gottes gesagt:

Siehe es kommt die Zeit, da wird der Allherr die Hülle wegtun, mit der alle Völker verhüllt sind.

Heute ist diese Zeit ja noch nicht da, aber wir fühlen ihr Nahen wie eine Morgenröte, und wenn wir hier gerade als Religionsmenschen mit allen Besonderheiten des Andersseins zusammenkommen, was wollen wir denn schließlich weiter, als einen Blick werfen hinter den trennenden Vorhang und froh werden des Gottes, der unser aller Vater ist!

II.

Daraus folgt aber für uns eine wichtige Aufgabe. Es schadet nichts, daß wir wenige sind. Der Fortschritt geht immer nur durch die Wenigen, nicht durch die Vielen, und das Gut der Wenigen geht nie verloren. Es wird die Quelle des Reichtums für die Vielen.

Die Aufgabe ist die. Auch wir müssen die Religionen anders ansehen lernen als bisher.

Weil sie entstanden sind durch die Erlebnisse einzelner Großer, haben alle Religionen die Neigung, rückwärts zu sehen. Irgend welche Größe der Vergangenheit immer wieder zu betrachten und zu studieren, ist der überwiegende Inhalt der Religionen. Jeder von uns trägt gleichsam eine Aufschrift eines längst Gewesenen, das Panier eines Namens, unter dem wir zu Gott kommen zu müssen glauben.

Es wäre an sich dagegen nicht so viel einzuwenden, wenn wir den Geist unserer Helden erfassen würden. Ihr Geist war ihr Bewußtsein vom Erlebnis der Unmittelbarkeit Gottes. Das wäre das Rechte. Aber als Religionsmenschen bleiben wir meistens in ihren Formen, ihren Buchstaben, ihrem Fleischlichen hängen. Wir suchen sie nachzuahmen, statt mit ihrem Wesen und Erkennen ausgerüstet vorwärts zu schreiten.

Dadurch entsteht eine sonderbare Einerleiheit der Formen, des Benehmens, die das Religionswesen verleiht. Jeder Mensch ist eine wundervolle Eigenart, eine in seinem Wesen gewiß unbedingt notwendige Besonderheit, und dieses Beste wird in der Regel durch den Religionsbetrieb verkümmert. Wir bekommen eine Uniform, die unser Sein einzwängt. Uniformen sind Kleider der Einerleiheit, der Naturwidrigkeit. Eine alte Geschichte erzählt, Kleider habe man erst außerhalb des Paradieses getragen. Unsere Religionskleider bezeugen unsere Gottesferne.

Wenn Gott an uns zur Geltung kommt, wird gerade unsere Besonderheit entfaltet. Wir müssen durchscheinend werden, daß durch uns, so wie wir sind, dem Begegnenden die Ahnung von Gott aufgeht. Das wird aber nicht, wenn wir eine Uniform von rückwärts her anziehen, sondern wenn wir uns in unserem eigenen Ich vorwärts strecken, in unserem Geiste den Geist Gottes aufnehmen.

Vielleicht wird's an einem Beispiel deutlicher. Eine ehrwürdige Religion ist die, die sich an das Erleben Moses anhängte. Das, was Moses besonderes hatte, was einzig Wert hat, war die durch ihre Einfachheit so überraschende Erkenntnis: Die Wahrheit des Menschen ruht darin, daß er Gott liebt und den Nebenmenschen achtet. Das ist also ein Zustand jenseits von Furcht und von Haß.

Wer das zur Richtschnur seines Denkens, Handelns und Strebens nimmt, der steht im Geiste Moses und wandelt recht. Er sieht auch nicht rückwärts, sondern sein Blick ist vorwärts gerichtet.

Wer aber sich mit Mosesformen behängt und weiter nichts weiß, als den alten Moses und nur darauf achtet, daß er in solchem Gebärdenspiel untadelig bleibt, dem ist der Moses zum Schaden und zur Fessel geworden, den würde der alte Herr nicht als zu sich gehörig anerkennen. Er würde sagen: Du sollst gar nicht zu mir gehören, Du sollst Gottes sein, und das bist Du nur, wenn Du heraustrittst aus der Hülle von Furcht und Haß und hereinkommst in den Machtbereich des Vertrauens und der Liebe.

Was ist denn schließlich der Zweck alles Lehrens und Erlebens von Gott? Doch nur der eine, daß wahre echte Menschen erwachsen. Menschen sind aber Eigenarten, die erfüllt sind von Frieden statt von Furcht und von Liebe statt von Haß. Die Wahrheit des Menschen ruht in Gott, und die Wahrheit Gottes wird offenbar im Menschen. Wer den Menschen sucht, der wird Gott finden, gleichviel ob mit oder ohne Religion, und wer Gott sucht, der wird auch den wahren Menschen finden. Ebenfalls unabhängig von Religion.

Demnach dürfen wir nur soweit in unsere religiöse Vergangenheit blicken, als sie uns Kraft gewährt, uns im Geiste frei und unabhängig nach vorwärts zu strecken nach Gott. Dann werden unsere Religionen uns Stützen, aber keine Fesseln sein. Sie werden uns im Geiste einigen, aber nicht trennen.

Alle Religionen suchen Gott, jede auf ihre Weise, in ihrer Form. Also können alle ihre Vertreter im Geiste eins sein. Gott übersieht und trägt alle verschiedenen Formen und bewertet ihre Träger nach dem Grade ihrer Aufrichtigkeit. Also müssen auch wir übersehen lernen alles, was uns etwa trennt in Formen und Lehren, Anschauungen und Gebärden und froh werden an unserem gemeinsamen herrlichen Ziel, auf das Anspruch hat — jeder Mensch.

Es liegen also in jeder Religion verborgen zwei Wege, ein falscher und ein rechter. Wem ein Mensch, eine Form, eine Lehre wichtig wird und für die Menschheit unentbehrlich und als einzig maßgebend erscheint, wer irgend etwas Alleinseligmachendes behauptet, der geht den falschen Weg. Leider ist dieser sehr breit und der Weg der Massen.

auch der Weg sehr vieler Religionsdiener. Wer aber einzig auf Gott sieht und sich durch keine Verschiedenheiten irre machen läßt, der geht den Weg des Geistes, den rechten Weg. Er ist nur leider wenig betreten bis jetzt, weil wenige ihn finden.

Ebenso haben alle Religionen zwei Seiten. Eine Tagesseite und eine Nachtseite.

Auf der Tagesseite weiß man, daß Ein Gott für alle ist, Ein Gott, vor dem kein Fehler und keine Sünde unverzeihlich ist. Man wird froh in unbegrenztem Vertrauen auf den Vater aller Menschen, und aus diesem fröhlichen Vertrauen quillt wahre Lebenskraft, die sich bis ins Leibesleben hinein geltend macht und wahrhaft fröhliche Menschen schafft, denen es auch gar nicht allzuschwer fällt, ihre Nebenmenschen als gleichberechtigt zu achten, ihre Fehler auch zu verzeihen und Liebe zu üben, und die, wo es schwer fällt und gelegentlich mißlingt, immer wieder den frohen Versuch wagen.

Es gibt aber auch eine Nachtseite. Da regiert das Zittern vor Gott und das Mißtrauen. Da sucht man tunlichst seine Erdenfreude vor göttlichen Einflüssen zu retten und ist erfüllt mit Bitterkeit und Mißgunst gegen alle Andersdenkenden.

Die Nachtseite der Religionen gräbt düstere Falten in die Züge des schönen menschlichen Antlitzes und verbittert die Leute. Darum hat sich eine gewaltige Bewegung des natürlichen Empfindens aufgelehnt gegen die verdüsternden Religionsgebilde. Weil sie aber sich für die Sache Gottes auszugeben verstehen, hat sich namentlich in unserer Zeit eine offenbare Feindschaft und Gleichgültigkeit gegen Gott herausgebildet, die sein Dasein überhaupt zu leugnen sucht. So haben gerade die Religionen vielfach die schmerzliche Wirkung gehabt, Gott selbst zu verschatten, weil breite Massen auf der Nachtseite der Religionen wohnen, die ihre Tagesseite überhaupt nicht kennen.

Sie wissen das alle. Daher bestimmt sich als unsere vornehmste Aufgabe, als Kinder des Lichts und des Tages, Gott zu suchen und zu ehren, unbekümmert um irgendwelche Religionen, die auf diesem Planeten ihr Wesen treiben. Darin uns zu stärken, sind wir wohl hier alle zusammen gekommen.

Ich halte diese innere Stellung für die vornehmste Aufgabe gerade unserer Zeit, weil wohl infolge des Weltverkehrs und des Näherrückens der Völker die hergebrachten Religionen überaus brüchig geworden sind. Um so leichter wird es werden, unbekümmert um alle geistlich trennenden Schranken, Gott selbst zu suchen und zu ehren.

Daraus folgt noch etwas anderes. Alle Religionen der Welt haben einen gemeinsamen schweren Irrtum, in dem ihre Hauptkraft über die Gemüter ihrer Anhänger ruht.

Sie behaupten gemeinsam, daß ihre wesentlichste Gabe sei, das Schicksal des Menschen nach seinem Tode erfreulich gestalten zu können, wenn er vor seinem Tode ihnen Gehorsam geleistet hat. Andernfalls schrecken sie ihn mit schweren ewigen Strafen.

Das ist ein Irrtum, und wenn auch vielleicht unbewußt, so doch sicher eine Unwahrheit.

Wir wissen vom Menschen nicht, woher er kommt, wir wissen auch nicht, wohin er geht. Wir sind da und sind in dieses eigenartige stoffliche Leben auf diesem Sterne gestellt, das uns gerade da verhüllt ist und verhüllt bleiben wird, wo es anfängt, erst richtig interessant und wissenswert zu werden. Aber eines wissen wir. Wir sind in diesem Zustande sicherlich in der Hand Gottes und dürfen den Schluß wagen, daß dieses eigentümliche Sein, in dem wir uns befinden, nicht ohne Absicht besteht.

Demnach liegt der Schwerpunkt unseres Planetenlebens nicht in einem Sein nach dem Tode, sondern in einem Sein jetzt im Leben. Unser heutiges stoffliches Dasein ist das wichtige, nicht irgend ein nachstoffliches Fortleben, worüber doch kein Mensch etwas Richtiges sagen kann.

Daraus folgt, daß nur die Lehren und Anweisungen für den Menschen Bedeutung haben, die ihn darüber aufklären, wie er sich heute zu benehmen hat, wie er sein Leben einrichten muß, wie er sich heute zu Gott und allen Menschen zu verhalten hat. Was morgen und später kommt dafür wird das Morgen und Später sorgen, aber das Heute ist das wichtige. Auch das einzig Gewisse.

Wenn es nun einem Menschen oder einer Gruppe von Menschen gelingt, die Aufgaben des Heute zu erfüllen, so wird die natürlichste Folge sein, daß er auch heute ohne weiteres in seine Seligkeit gestellt wird. Wer die Wahrheit tut, der muß aus der Wahrheit erquickt und beglückt werden. Sonst wäre Wahrheit nicht Wahrheit.

Wir müssen also nach der Seligkeit heute trachten, nicht nach der Seligkeit nach dem Tode. Gewinnen wir sie heute, so werden wir sie gewiß nie verlieren, denn Seligkeit ist Einheit mit Gott, also etwas Unvergängliches. Gewinnen wir sie aber heute nicht, so ist unsere spätere Seligkeit mindestens etwas sehr Ungewisses, wie unser späteres Sein überhaupt.

Die Wahrheit in unserem Wandel wird sich also jeden Augenblick bemerklich machen durch ihre Seligkeitsfolgen oder ihr Lebensglück im Geiste, das so groß ist, daß es auch leicht über schwere äußere Erlebnisse und Zustände hinweghilft. Ebenso wird unsere Unwahrheit jeden Augenblick uns in ihre schmerzlichen Folgen verwickeln und uns des wahren Glückes im Geiste berauben. Über diesen Mangel werden

uns auch die glänzendsten äußeren Verhältnisse nicht zu trösten oder dauernd hinwegzutäuschen vermögen.

Das ist auch ganz deutlich. Es gibt glückselige Menschen in allen, auch den geringsten Lebenslagen, und Unglückliche auch in den besten und glänzendsten Stellungen. Wir sind Geist und weit mehr, als unser Erscheinen besagt.

Alles, was nach dem Tode seinen Schwerpunkt hat, ist für uns müßig und überflüssig; was unser Heute regelt, ist wichtig.

Was ist das? Das ist die Erkenntnis, daß wir als Menschen ohne irgendwelche Umstände in jedem Augenblick das Recht haben, uns im Geiste mit Gott in Verbindung zu setzen, soweit wir Gott zu verstehen vermögen. Darin sind wir unabhängig von Tempeln, Lehren, Formen, Zwischengewalten; unabhängig auch von unseren Fehlern, Sünden, Schwächen und Erkenntnisgraden. Jeder einzelne darf voll Vertrauen und Liebe auf Gott sehen und wird darin sein Glück und heutige Seligkeit finden.

Ja, er hat auch jeden Augenblick einen Erweis, ob seine Haltung richtig ist. Er sieht das daran, wie er mit den anderen Menschen fertig wird. Der Nebenmensch ist unser Nebenich. Wie keiner gegen sein Ich wütet, so kann auch keiner, der auf dem Wege der Wahrheit ist, gegen sein Nebenich wüten. Wie jemand zum andern Menschen steht, so steht er zu Gott. Steht er da falsch, wo er's jeden Augenblick nachprüfen kann, so steht er zu Gott auch falsch, und steht er da recht, so steht er zu Gott recht. Danach ist jeden Augenblick für ihn die Quelle der Seligkeit geschlossen oder geöffnet. Wem sie geschlossen ist, der sehe zu, daß sie sich auftue, und wem sie offen ist, der hüte sich vor nichts so, als daß sie sich schließe.

Die Menschheit ist unbedingt Einheit, und Gott und Mensch gehört auch untrennbar zusammen.

Soweit uns die Religionen auf diesem Wege leiten, in welcher Form sie's auch tun mögen, soweit sind sie wertvoll für uns. Soweit sie anders lehren und wollen, müssen sie versinken. Wollen sie unser heutiges Leben göttlich gestalten, so sind sie im Recht. Wollen sie vor allem unser späteres Dasein bestimmen, so sind sie im Unrecht. Das Spätere kann nur die Frucht des Heute sein. Es gibt aber keine einzige Frucht, die nicht im langsamen Werden, dem jeder Augenblick von unendlicher Wichtigkeit ist, reifen müßte.

Darin sollten alle hier Versammelten einig werden. Darin hindert auch keinen einzigen seine Sonderreligion. Jeder sollte aber in seinem Kreise dafür sorgen helfen, daß diese einzige Wahrheit der Menschen zu ihrem vollen und unzweideutigen Ausdruck kommt in Lehre und Leben. So allein müssen wir unsere Religionen ansehen lernen.

Demnach sind wir nicht diejenigen, die irgendeine bestehende Religion abschaffen wollen; wir wissen, daß sie geschichtliche Notwendigkeiten sind, Formen, deren die Entwicklung bedarf. Sie sind Notwendigkeiten, wie der Stoff und wohl auch das, was wir Sünde nennen.

Wir sind aber Menschen, die das Wesentliche vom Unwesentlichen wollen trennen lernen, die das Wesentliche festhalten wollen und das Unwesentliche als unwesentlich ansehen.

Wesentlich ist die Eine Wahrheit von Gott und vom Menschen. Unwesentlich sind alle Lehren, Formen, Formeln und Gebärden. Man darf sie benutzen, aber nur mit der Vorsicht, daß sie keine ausschlaggebende Bedeutung gewinnen.

Darum müssen wir im allgemeinen auch einen Religionswechsel für gefährlich ansehen. Wer nicht anders glaubt zu können, mag's auf seine Gefahr und Verantwortung tun. Wir werden ihn deshalb nicht geringer achten. Aber er soll wissen, daß er damit in die Gefahr kommt, sich einen Fanatismus zuzuziehen. Fanatismus ist ein Krankheitszustand, in dem der Mensch das Unwichtige für wichtig nimmt und darüber das eigentlich wichtige verliert. Wer öfters seine Religion wechselt, endet in der Regel in der Verzweiflung und im Atheismus.

Nein, es gibt keine einzige Religion, die fähig wäre, uns von Gott zu trennen, aber auch keine, die uns allein zu ihm zu führen vermöchte. Denn Gott ist Geist und wird nur gefunden im Geiste und in der Wahrheit. Darin hat jeder Mensch ohne weiteres einen Weg, gleichviel, in welcher Religion oder Nation er zufällig geboren ist.

Wer jemals in Wahrheit Gott verstanden hat, der ist diesen Weg gegangen. Leider sind die Wenigsten darin zum allgemeinen Verständnis gekommen. Es kommt aber die Zeit, und sie ist schon heute, in der diese Wahrheit des Menschen verstanden und erlebt wird.

Die Mennoniten.

Von D. theol. *J. G. Appeldoorn*, Prediger der Mennoniten-Gemeinde in Emden.

Meine sehr verehrten Damen und Herren!

Es ist mir auch nur die kurze Zeit einer halben Stunde zugemessen worden, um zu Ihnen zu reden über das Ziel und die Anschauungen der religiösen Gemeinschaft, deren Mitglieder sich in Deutschland mit dem Namen Mennoniten, in Holland gewöhnlich mit dem Namen Taufgesinnte bezeichnen. Es ist daher wohl kaum möglich, mich einigermaßen ausführlich zu verbreiten über den Ursprung und die Geschichte derjenigen eigentümlichen Richtung im Protestantismus, deren unmittelbare geistige Erben die heutigen Mennoniten sind. Es wäre sonst verlockend genug, zumal auf diesem Gebiete noch sehr viele populäre Irrtümer zu berichtigen sind. Denn wie wir Mennoniten wohl nicht selten noch als „Wiedertäufer" gering geschätzt werden, so mag in breiten Schichten der Bevölkerung die Meinung wohl noch sehr verbreitet sein, daß wir die Nachkommen der so übel beleumundeten Münsterschen Enthusiasten sind. Freilich, ich leugne nicht alle und jegliche Verwandtschaft, das Ungerechte an der Sache ist aber dies, daß man die Mennoniten als gezähmte Wiedertäufer ansehen möchte, anstatt daß man nun endlich einmal die Augen für die immer klarer sich offenbarende Tatsache öffnete, daß die Mennoniten geschichtlich wurzeln in einer mächtigen Bewegung der Reformationszeit, **in der täuferischen Bewegung, im Anabaptismus.** Daß es in dieser großen Bewegung verschiedene Richtungen und Parteien gegeben hat, ist selbstverständlich, weil ja die Reformation, und die Neuzeit überhaupt, von deren Anbruch die Reformation nur ein, wenn auch vielleicht das mächtigste Symptom war, so sehr dazu angetan war, die Individualität der Menschen hervortreten zu lassen. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß einige

dieser durch die grausamen Verfolgungen zur Verzweiflung und Ekstase getriebenen Parteien sich zu Ausschreitungen haben hinreißen lassen, ich meine aber, daß die Bewegung als solche dafür nicht verantwortlich gemacht werden darf, sowenig wie z. B. das Luthertum für die Ausschreitungen des Bauernkrieges, obgleich doch Luthers Auftreten und Luthers Wort zu denselben die erste Veranlassung gegeben hat. Freilich, den Täufern war es unmöglich, sich wie Luther von aller Mitschuld frei zu machen: ihr Prinzip schon hinderte sie daran, sich mit den Landesfürsten gegen jene Ausschreitungen zu verbünden, wie der große Reformator dies gegen „die mörderischen und räuberischen Bauern" tat, deren Geister er erst wachgerufen hatte. Übrigens muß bemerkt werden, daß nicht nur viele der alten Täufer geweint und gelitten haben, indem es der täuferischen Bewegung der Reformation nicht gelang, sich zum siegreichen Ende durchzuringen (es sind ja in keiner religiösen Gemeinschaft soviele Märtyrer und Blutzeugen für ihren Glauben zu verzeichnen, wie unter unseren täuferischen Vorfahren, obgleich sie sich kein anderes Verbrechen haben zuschulden kommen lassen, als daß ihre freiheitlichen Anschauungen ihrer Zeit drei Jahrhunderte voraneilten), sondern auch die strenge Muse der Geschichte hat gewiß geweint und gelitten, sehend, zu welchen Geschichtsfälschungen die siegenden Parteien der Reformation sich den Täufern gegenüber haben verführen lassen. — Welche verworrene und falsche Anschauungen über die Ereignisse in Münster verbreitet worden sind und noch werden, trat erst allmählich ans Licht, nachdem namentlich der selbst der katholischen Kirche angehörige, aber unparteiische Geschichtsschreiber Cornelius darüber in einem leider nicht vollendeten Werke seine Forschungen veröffentlicht hatte. Die größte Ehre auf diesem Gebiete der geschichtlichen Forschung gebührt aber dem Geheimen Archivrat Dr. L. Keller, jetzt in Berlin, früher Archivar in Münster, und es mag als wahrscheinlich erachtet werden, daß der Genius Loci ihn damals veranlaßt hat zu seinen Forschungen, die uns die täuferische Bewegung als ein weitverzweigtes Phänomen der Reformationszeit erkennen lassen, dem tiefgreifende, ja weltgeschichtliche Wirkung nicht abzusprechen ist.

Denn mindestens zweimal hat der Anabaptismus eine welthistorische Mission erfüllt, erstens indem seine Anschauungen sich verkörperten im Independentenstaate Cromwells, sodann indem seine Anschauungen einen maßgebenden Einfluß gewannen auf die Konstitution des großen Gemeinwesens jenseits des Ozeans. — Was den ersten Punkt betrifft, so bemerke ich nur, daß schon früh in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts ein lebhafter Verkehr zwischen Holland und England stattfand: Verfolgte suchen von den Niederlanden aus Zuflucht in England und umgekehrt. Jeden Augenblick tauchen

Spuren verfolgter niederländischer Taufgesinnter in England auf. Bereits 1560 findet sich zu Norwich eine Gemeinde geflüchteter holländischer Taufgesinnten. Ein einflußreicher Bekämpfer des Anglikanismus, Robert Browne, stand zu ihnen in enger Beziehung, sicher auch ist es, daß er die Ansichten des Independentismus über die Selbständigkeit und Unabhängigkeit religiöser Menschen und Gemeinden, wie sie dem Anabaptismus von jeher eigen waren, klar und deutlich verkündete. Nach seinem Abfalle zur Staatskirche traten andere an seine Stelle. Als sie verfolgt wurden, siedelten sie sich in Middelburg und Amsterdam an, andere Gruppen von englischen Kongregationalisten ließen sich in Leiden nieder. Aus ihnen gehen die berühmten Pilgerväter hervor, die im Jahre 1620 mit der Mayflower den Ozean durchquerten, um in Amerika den Independentismus zu begründen. Sie legen den Grund zu einem Staatengebilde, das noch heute von ihren Grundsätzen durchtränkt ist: den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. Sie und die Brüder in Holland blieben fortlaufend mit den Geistverwandten in England in Verkehr. Daß ihr Einfluß groß gewesen ist, geht aus der Beobachtung hervor, daß Cromwell's Independentismus ein Gemisch von Calvinismus und Anabaptismus ist. Der Anabaptismus nimmt dem Calvinismus seinen kirchlichen Dogmatismus, der Calvinismus dem Anabaptismus seine Weltflucht. Daß aber die taufgesinnte Tradition mächtig überwiegt, läßt sich an einigen Punkten nachweisen. Der echte Independentismus hatte z. B. am liebsten mit Kirche und Geistlichkeit nichts zu tun. Daß ein Geistlicher, sei er auch ein Calvinist oder ein Presbyterianer, ihnen Vorschriften sollte machen können, war dem Independentismus ein Greuel. Sodann vertraten Cromwell und seine Anhänger mit Leidenschaft den Grundsatz, daß es jedermann freistehen müsse, von jeder Kirche vollständig unabhängig zu sein. Cromwell sagte sogar, daß Gewissensfreiheit als ein natürliches Recht anzusehen sei, und daß, wer sie beanspruche, sie auch gewähren solle. Sodann haben die Independenten den anabaptistischen Grundsatz vertreten, daß der Schwerpunkt des Protestantismus auf der vollkommenen Unabhängigkeit des Gewissens beruht. Sie erneuern das täuferische Ideal von einem Laiengottesdienste, predigen Freiheit beim Bilden dogmatischer Begriffe und kirchlicher Gemeinden und brechen mit aller dogmatischen Schul-Theologie. Die Abhandlung, der ich diese Einzelheiten entnahm, verzeichnet nur einen Punkt, in welchem der Independentismus zum Anabaptismus in Widerspruch tritt. Letzterer verkündigt ein Reich der Heiligen, die in der Welt leiden, der Independentismus predigt ein Reich der Heiligen, welches für alle sein soll. Und zugestimmt muß werden, daß dieser Gedanke, daß der ganze Staat christlich sein soll, wahrscheinlich nicht von den ruhigen, wehrlosen, mehr oder

weniger weltscheuen holländischen Taufgesinnten herstammt; ganz sicher ist er dem Geiste des kampfesfrohen schottischen Calvinismus entsprungen.

Was weiter den zweiten schon einigermaßen berührten Punkt betrifft, den Einfluß, den die täuferischen Anschauungen in Amerika gewonnen haben, so will ich mich darüber ganz kurz fassen. Es sei denn bemerkt, daß eine merkwürdige Übereinstimmung zwischen Mennoniten und Quäkern besteht, viele charakteristischen Züge waren bei den Mennoniten schon 100 Jahre im Schwang, ehe die „Society of Friends" sie annahm. Zu diesen Zügen gehören ihr Zeugnis mit Beziehung auf die innere Erleuchtung, ihre unbezahlten Prediger, ihre Verwerfung des Krieges und des Eides, ihre Gemeindezucht und Aussonderung von Mitgliedern, die sich vergehen, ihre einfache Lebensweise. Die Übereinstimmung ist gewiß zu groß, als daß sie zufällig sein könnte, überdies erkennt man hier den Grundgedanken, der den ganzen Anabaptismus durchzieht: dieser will ein konsequentes Laien-Christentum sein. George Fox nun hat die letzten Folgerungen aus diesem Prinzip des Anabaptismus gezogen. Es stehen die Quäker auch darin den Täufern noch näher als die Independenten, daß auch sie Krieg und Gewalt zur Ehre des Gottesreiches entschieden verwerfen. — Diese Quäker aber haben sich vor allem in Amerika entfaltet. Dort macht Penn, der zweite Stifter ihrer Gemeinschaft, die „heilige Probe" auf einen Staat nach den Grundsätzen der Bergpredigt, ohne Gewalt, ohne Schwert, ohne Eid. Dort ist der Humanitätsgedanke erst recht zur Kraft gelangt: seine Spuren sind dann des weiteren nicht zu verkennen in der amerikanischen Konstitution.

Es geht aus dem allen hervor, daß das Quäkertum älter ist als die Quäker selbst. Und man kann sich schwerlich darüber wundern, daß sich so viele Punkte der Übereinstimmung zwischen den Quäkern und den Mennoniten finden. Denn das Quäkertum ist nichts anderes, als der modifizierte folgerichtig entwickelte Anabaptismus.

Freilich, von diesen weltgeschichtlichen Beziehungen weiß die große Menge nichts, sowenig wie von dieser anderen Tatsache, daß **der Liberalismus der Gegenwart in der täuferischen Bewegung seine Wurzeln** hat; dieser genügt die auch häufig in den Schulbüchern vertretene Weisheit, daß die Wiedertäufer, nachdem im Münsterschen Aufruhr ihr Fanatismus eine kurze Zeit so jäh aufloderte, sich als Mennoniten in ihre Gemeinden zurückgezogen haben, wo sie nun unberührt von dem Strome der Welt ein stilles, ruhiges Leben führen, bis sie vielleicht innerhalb kurzer Zeit durch die Landeskirchen aufgesogen werden. Diese irrtümliche Meinung scheint sich vielen zu bestätigen durch den

Umstand, daß der Name „Mennoniten“ vielen Deutschen sogar völlig unbekannt ist.

Ich wollte aber über Ziele und Anschauungen der heutigen Mennoniten zu Ihnen reden. Was nun diese Ziele betrifft, so ist schon in dem vom Generalsekretär des Kongresses an mich gerichteten Brief, in welchem ich zu diesem Vortrage aufgefordert wurde, zum Ausdruck gebracht worden, daß im letzten Grunde das Ziel der kleineren religiösen Gemeinschaften dasselbe ist, wie das der großen kirchlichen Korporationen, nämlich die Herstellung des Reiches Gottes auf Erden. Ich glaube, daß niemand, er müßte denn durch Unduldsamkeit geblendet sein, sich der Zustimmung zu dieser Aussage entziehen kann. Über das Reich Gottes als das Endziel, das alle Christen anstreben, brauchen wir also kein Wort zu verlieren, es handelt sich bloß um die Mittel und Wege, auf welchen die verschiedenen religiösen Gemeinschaften diesem Ziele näher zu kommen hoffen. — Von den heutigen Mennoniten gilt nun, daß sie in dieser Hinsicht die regelrechten Nachkommen und geistigen Erben der alten Täufer sind; die Anschauungen, die von jeher den Anabaptismus charakterisierten, wirken auch jetzt unter ihnen noch weiter, werden sogar teilweise mit Energie, mit Begeisterung des Herzens aufrecht gehalten. Welche diese Anschauungen sind, ist im vorhergehenden schon einigermaßen an den Tag getreten. Die Hauptpunkte will ich im folgenden ganz kurz hervorheben.

Dr. L. Keller hat behauptet, daß es im Schoße des Christentums immer Parteien gegeben hat, die gegen die Kirche als solche Protest erhoben haben. Er bemüht sich sogar, einen geschichtlichen Zusammenhang dieser Parteien unter sich und mit den Täufern nachzuweisen. Aber ganz abgesehen davon, ob dieser Versuch als gelungen betrachtet werden darf, will ich darauf aufmerksam machen, daß der Anbruch der Neuzeit charakterisiert wurde durch einen Bruch mit der Überlieferung, durch ein Verlangen, zu den Quellen, zu den Ursprüngen zurückzukehren. Auch die Reformatoren wollten zum Evangelium, zum ursprünglichen Christentum zurück, die Täufer sind aber darin konsequenter verfahren, was sich z. B. darin zeigt, daß sie von einer **Kirche** nichts haben wissen wollen, und die auch von den Reformatoren aufrecht gehaltene Kindertaufe verwarfen. Es ist wahrscheinlich bekannt genug, daß die katholische Kirche erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts entstanden ist, und man sieht leicht ein, daß der Begriff der Kirche ein katholischer Begriff ist. Indem die Reformatoren aber, zum Teil unter dem Zwange der politischen Verhältnisse, Kirchen gründeten, blieben sie im Banne des Katholizismus. Man kann behaupten, das protestantische Kirchentum ist vielfach Krypto-Katholizismus. Schon der einzige Umstand, daß der Zutritt

zu dieser Kirche die Zustimmung zu formulierten Glaubenslehren, zu Glaubensbekenntnissen voraussetzt, wäre geeignet, diese Behauptung zu erhärten. Und wenn der Begriff der Kirche schon an sich ein katholischer Begriff ist, was soll man dann vollends sagen zu dem Begriffe einer Staatskirche, und zu der Tatsache, daß dieser Begriff auch Eingang gefunden hat in protestantischen Ländern? Darin spiegelt sich noch immer, sei es auch in abgeblaßter Gestalt, der unsittliche Grundsatz, in welchem sich alle die Unduldsamkeit des Katholizismus, seine unausrottbare Lust, zu bevormunden, verkörpert: cujus regio, ejus religio. — Demgegenüber betonen die Mennoniten den Wert der autonomen, der selbständigen **Gemeinde:** die Gemeinde, wie sie die religiöse Gemeinschaft des ursprünglichen Christentums war, ist auch jetzt noch ihr Ideal; aus der Liebe zur Gemeinde erklären sich auch unschwer alle Eigentümlichkeiten, die die Mennoniten früher und auch jetzt noch charakterisieren, ihr Gemeinschaftsgefühl, ihre demokratische Gemeindeeinrichtung, vor allem die **Erwachsenentaufe** behufs Eintritt in die Gemeinde. Denn die Taufe ist bei ihnen noch etwas anderes als ein Bundeszeichen, das an die Stelle des alten jüdischen Bundeszeichens getreten ist. Die Gemeinde wurde ja von ihnen ursprünglich als eine Gemeinde der Heiligen gefaßt, als eine heilige Gemeinde Gottes, und es versteht sich also, daß nur der selbständige, der freie, der wahrhaft sittliche Mensch sich derselben anschließen konnte. Die Idee von der allgemeinen Priesterschaft der Gläubigen stand im Vordergrunde des Interesses, und wenn ich auch nicht in Abrede stellen will, daß sich unter uns auch eine mystischere Richtung gefunden hat, betont muß werden, daß der rein sittliche Gehalt des Evangeliums uns auch jetzt noch am meisten beeinflußt. Der Glaube des Herzens, das unbedingte Zutrauen der Seele zu Gott soll sich gerade in einem tugendhaften, heiligen Leben zeigen, an den Früchten soll man den Baum erkennen. Aus diesem Grundsatze geht bei uns die Abneigung gegen alle dogmatischen Glaubenssätze hervor. Man kann sagen, was für Luther der Satz von der „Rechtfertigung durch den Glauben" war, das war für die Mennoniten die Vorstellung von der heiligen Gemeinde Gottes. Denn man würde sich gründlich irren, wollte man annehmen, daß der Unterschied der Mennoniten von den anderen Protestanten bloß darin bestände, daß sie die Überlieferung mehr beschnitten hätten und konsequenter zu den Ursprüngen zurückgegangen wären, daß sie bloß deshalb an ihren autonomen Gemeinden festhalten, weil auch das ursprüngliche Christentum bloß unabhängige Gemeinden kannte, daß bloß deshalb die Praxis der Erwachsenentaufe bei ihnen üblich sei, weil auch während der drei ersten christlichen Jahrhunderte bloß Erwachsene durch die Taufe dem Christentum beitraten, und die Sitte der Kindertaufe wahrschein-

lich erst unter dem Einfluß des entstehenden Dogmas von der Erbsünde üblich geworden ist, nein, dies alles wird vielmehr bestimmt durch ihre sittlichen Anschauungen, wie ich dies schon für ihre Taufpraxis nachgewiesen habe: ein Kind ist absolut keine Person, kein sittliches Wesen; wie sollte ein Kind einer sittlichen Gemeinschaft beitreten können? Und andererseits, die Gemeinde selbst soll nach eigenem Gewissen ihren Glauben bestimmen können, ohne daß irgend eine weltliche Macht oder eine Kirche und der zugehörige Konfessionszwang hindernd dazwischen träte.

Es mag vor allem in Deutschland unter den heutigen Mennoniten viele Buchstabengläubige geben: in Süd-Deutschland, in den östlichen Provinzen Preußens mögen sie teilweise sehr altertümliche Christen sein und deshalb nicht ganz mit Unrecht den Ruf einer gewissen altväterlichen Einfalt genießen, es möge sich aber niemand verführen lassen, darin den Kern der Sache zu sehen, denn die Hauptsache ist diese: ihr Glaube, wie derselbe auch beschaffen sein mag, ist nicht ein durch Konfessionszwang ihnen aufgezwungener Glaube, und wie ihr tüchtiges, arbeitsfrohes Leben von der Aufrichtigkeit ihres Glaubens zeugt, so enthält der Glaube an den Wortlaut des Evangeliums für diese Mennoniten die volle Wahrheit. Sie sind zwar stehen geblieben auf der Stufe, wo diese Anschauung allgemein als die wahre galt; wenn aber das Licht der Forschung auch zu ihnen durchdringt, da werden keine dogmatischen Vorurteile sie daran hindern können, freisinnigere Anschauungen sich anzueignen, denn auch sie halten energisch fest an der vollkommenen Autonomie und Selbständigkeit der Gemeinde auch in Glaubenssachen. Prinzipiell sind sie deshalb freisinnige Christen, und auch auf sie mag es wohl zutreffen, was für die freisinnigeren Mennoniten gilt, daß die Wahrheit irgend eines Wortes nicht durch seinen Ursprung, weil es etwa von Jesus herstammt, bewiesen wird, sondern vor allem sich dem Herzen durch seinen sittlichen Gehalt als Wahrheit erweist.

Dies geht sogar hervor aus dem Gebote der **Wehrlosigkeit,** das jetzt unter den Mennoniten in Holland ganz in Wegfall gekommen ist, und auch in Deutschland, seitdem es während der Freiheitskämpfe in 1813 stark erschüttert wurde, immer mehr in Wegfall kommt. Denn es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Grund, der zu diesem Gebote führte, nicht allein darin liegt, daß in der Bergpredigt sich die Jesusworte finden: „ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstehen sollt dem Bösen", es mag dies Gebot der Wehrlosigkeit vielleicht unter den schweizerischen Mennoniten entstanden sein und sich daselbst gerichtet haben gegen ein Übel, das eine furchtbare sittliche Zerrüttung mit sich führte, ich meine gegen das schweizerische Landsknechtwesen, die Reisläuferei, die schon

im 14. Jahrhundert angefangen hatte und deren unheilvolle Folgen im Anfang des 16. Jahrhunderts gewiß schon an den Tag getreten waren. Und in weit stärkerem Maße gilt dies noch von dem **Verbot der Eidesleistung,** das nach wie vor in allen Kreisen der Mennoniten aufrecht gehalten wird. Dies beruht gewiß nicht ausschließlich und allein darauf, daß im Evangelium Jesus spricht: „ich aber sage euch, daß ihr überhaupt nicht schwören sollt", und weiter: „euere Rede aber sei: ja, ja, nein, nein, was darüber ist, das ist vom Übel." Denn wenn ich auch nicht leugnen möchte, daß diese Evangelienworte unter den Mennoniten die erste Veranlassung gewesen sind, die zum Verwerfen des Eides geführt haben, so wäre dieser Grund gewiß nicht genügend gewesen, dies Gebot dauernd aufrecht zu erhalten, wenn es keinen Anklang gefunden hätte im ernsten sittlichen Bewußtsein der Mennoniten. Denn wir freisinnigen Mennoniten fühlen uns nicht so ängstlich an den Wortlaut des Evangeliums gebunden und eine Meinung oder Anschauung gilt uns noch nicht deshalb als christlich, weil auch Jesus sie gehegt hat. Jesus als Kind seiner Zeit hat aller Wahrscheinlichkeit nach an den Teufel und an die Hölle geglaubt, dies ist aber für uns kein Grund, diesen Glauben deshalb für christlich zu erklären und in den Bestand unserer Überzeugungen aufzunehmen. Wenn es sich dann auch herausstellen sollte, wie diese Ansicht zum Beispiel von Professor Harnack vertreten wird, daß wir den Worten: „ich aber sage euch, daß ihr überhaupt nicht schwören sollt", eine zu unbeschränkte Geltung beilegen, und daß Jesus nicht daran gedacht hat, den Eid unter allen Umständen zu untersagen, weil er gewiß den Eid vor der Obrigkeit nicht mitgemeint habe, so würde uns dies doch in unseren Ansichten nicht wankend machen. Denn abgesehen von allem, was Jesus gesagt oder gemeint hat, der Eid gilt uns an sich als unsittlich und deshalb unter allen Umständen als unstatthaft. Erstens ist es wohl nicht zweifelhaft, daß der Eid seiner ursprünglichen Bedeutung nach immer ein solches Anrufen Gottes oder der Götter als Zeugen ist, das eine eventuelle Selbstverfluchung impliziert. Und in diesem Zusammenhange möchte ich aufmerksam machen auf eine Inkonsequenz, deren die Vertreter des kirchlichen Christentums sich häufig schuldig machen. Ich erinnere mich noch immer, welchen Eindruck die letzten Worte in Goethes Werther bei erster Lektüre auf mich machten: „Handwerker trugen ihn, kein Geistlicher hat ihn begleitet." Das heißt, der Selbstmörder wurde verurteilt sowohl von der anständigen Gesellschaft wie von der Kirche. Und nun etwa anderthalb Jahrhunderte, nachdem Goethe den Werther schrieb, mag, wenn auch nicht das „anständige", so doch das gebildete Publikum so allmählich zu der Einsicht gekommen sein, daß der Selbstmörder in bei weitem den meisten Fällen ein Unglück-

licher, ein Kranker ist; die Kirche aber hat sich bis jetzt noch nicht zu diesem Standpunkte emporschwingen können; in meiner Umgebung wagt ein Geistlicher kaum einen solchen Unglücklichen auf seinem Gang zum Grabe zu begleiten, die Kirche weigert Mitleid demjenigen, der vielleicht des Mitleides am meisten bedarf. Die Kirche verdammt noch den Selbstmörder, aber, und dies scheint mir fast grotesk, schützt den Eid, der wie gesagt, eine Selbstverfluchung impliziert. Es sind leider nur Mennoniten und einige Radikale, die den Eid verwerfen. Aber abgesehen von der ursprünglichen Bedeutung des Eides, auch an sich ist er unsittlich, denn wenn allein die mit feierlichen Worten, die eidlich bestätigte Wahrheit, man könnte auch sagen, wenn allein eine Aussage, in welcher der Name des Herrn mißbraucht wird, die Gewähr der Wahrheit mit sich führt, dann ist die **schlichte, die einfache** Wahrheit entwertet, dann werden die Menschen zu der Ansicht erzogen, daß ein einfaches Versprechen keine Gültigkeit, keine verbindende Kraft beanspruchen kann. Gegen eine solche doppelte Wahrheit protestiert das Mennonitentum, indem es den Eid grundsätzlich unter allen Umständen verwirft.

Sittliche Überlegungen beeinflussen uns hier gewiß mehr als die angeführten Evangelienworte. Freilich, ich und die meisten Mennoniten mit mir möchten glauben, daß diese Worte wirklich von Jesus herstammen. Ich bin der Ansicht, daß es als sehr zweifelhaft erachtet werden muß, ob Jesus oder irgend ein anderer vernünftiger Mensch sich je „die Wahrheit" hat nennen können, nichts desto weniger bin ich überzeugt, daß die Worte: „ich aber sage euch, daß ihr überhaupt nicht schwören sollt", und „euere Rede sei ja, ja, nein, nein," ganz stimmen zu dem aufrichtigen, schlichten, allem Betruge abholden Herzen, das im Busen des Menschensohnes geklopft haben muß. Ich bin sicher, daß er zu diesen Worten gekommen ist durch seinen Abscheu von aller Lüge. Und wie sollten wir uns dann nach seinem Namen nennen können, wenn wir damit anfingen, auf diese Worte, in welchen er den Eid untersagt, nicht zu achten? Dies Verbot ist so klar, so einfach: wenn man im Kleinen nicht treu sein will, wie wird man im Großen treu sein können, z. B. wo es das so viel schwerere Gebot der Feindesliebe betrifft? Denn alles, was man sonst gegen die Gültigkeit des Eidverbots anführt, daß Jesus selbst einmal einen feierlichen Eid geschworen habe, scheint mir wirklich der Mühe der Widerlegung nicht wert.

Von der Frömmigkeit, von dem Glauben des einzelnen Christen soll vor allem sein Leben zeugen, — **das ist die Überzeugung jedes aufrichtigen Mennoniten;** was aber den undogmatischen, antiklerikalen Charakter der mennonitischen Religionsgemeinschaft betrifft, so könnte

ich denselben zusammenfassend nicht besser kennzeichnen, als indem ich die Worte eines Mannes anführe, der sich um das holländische Mennonitentum sehr verdient gemacht hat, des verstorbenen Professors Samuel Müller. Dieser sagt etwa: „Die Religionsgemeinschaft der Mennoniten ist ein schweigender Protest gegen die Vermischung von Staat und Kirche: sie zeigt, wie die christliche Wahrheit, damit sie sich behaupte, der geschriebenen Glaubensbekenntnisse nicht bedarf, und sie erklärt sich gegen eine Kirchenordnung, in welcher sowohl die Selbständigkeit der Gemeinden wie die der Gemeindemitglieder verloren geht."

Modernes Täufertum und religiöser Fortschritt.

Von *Gustav Gieselbusch*, Berlin.

Erlauben Sie, meine verehrten christlichen Freunde, dem in ihren Kreisen Unbekannten, daß er mit einer kleinen Anekdote beginne: Es sind wohl über 30 Jahre her, da saß an einem heißen Julivormittag ein Mann mittleren Alters, den sein ziemlich fadenscheiniges Habit als irgend eine Abart des „Wortes Gottes vom Lande" kenntlich machte, im kargen Schatten einer Pappel an der staubigen Landstraße irgendwo im Westfalenland. Er ruhte von langer Wanderung und sah über die Taschenbibel, die er vor sich aufgeschlagen hatte, sinnend in die Weite. Noch war ein langer Weg vor ihm, und so rebellisch der Magen sich meldete, die Herberge fern und der Geldbeutel schmal. Er hatte eben vom barmherzigen Samariter gelesen und träumte nun von einem, der des Weges daher käme mit einem leichten Wagen und flottem Pferd statt des bockbeinigen Esels und ihn freundwillig auf sein Gefährt lüde, der nächsten Ortschaft entgegen. Und wirklich, er hatte nicht lange gesonnen, da schlug Pferdegetrappel an sein Ohr, und auf stattlichem Korbwagen kam ein behäbiger geistlicher Herr daher. Der Wanderer erhob sich und fragte, indem er den staubigen Schlapphut lüftete:

„Ach bitte, Herr Pfarrer, wie weit ist's doch noch bis Endorf?" —

Nun, reichlich 2 Stunden habe er noch zu wandern, aber er solle nur aufsitzen, denn er sei herzlich willkommen. Das klang wie Musik für den wegmüden Mann. In schneller Fahrt ging es dem Ziel entgegen, aber die beiden Schwarzröcke achteten nichts des Weges, denn sie waren bald an ein gar erbauliches Thema geraten und freuten sich der lieblichen Einheit der Kinder Gottes, die sie nicht müde wurden zu rühmen. Es war natürlich, daß der Fremdling, obwohl die beiden die Lohengrinfrage noch nicht mit einem Wort gestreift, nun auch zum Mittagsmahl geladen wurde, natürlicher noch, daß er's mit inniger Dankbarkeit annahm. Bassen Behagens sah er bald die gütige Hausfrau mit dampfender Suppenschüssel eintreten, und auch der heimische Pfarrherr freute sich sichtlich des lecker bereiteten Mahles. Der Fremde hielt es nun an der Zeit, seiner Gastpflicht zu genügen, und stellte sich dem würdigen Ehepaar, mit dem er sich eben am Tisch niederlassen wollte, mit etwas steifem Anstand vor: „Mein Name ist Scheve". Dem geistlichen Herrn fiel der Suppenlöffel,

nach dem er verlangend gegriffen, aus der Hand, und in seinen Zügen malte sich jähes Erstaunen: „Ihr Name hat eine fatale Ähnlichkeit mit dem Sektenprediger aus Istadt, vor dem uns Bruder Eifrig auf dem letzten Kränzchen dringend gewarnt hat, weil er in fremden Teichen fischt?"

„Ich muß bekennen, daß die Ähnlichkeit auf Identität der Personen beruht, ich bin der Baptistenprediger Scheve und auf dem Weg, ein schwerkrankes Mütterlein meiner Gemeinde in Oberg zu besuchen."

Jäh war der geistliche Herr aufgesprungen, und puterrot vor innerer Erregung kam es über das Gehege seiner Zähne: „I, das ist ja unerhört, dann kann ich Sie unter meinem Dach nicht dulden, mit so gefährlichen Menschen will ich nichts zu schaffen haben!" Der arme Wandersmann war aus allen seinen Träumen gerissen, und mit verlangenden Blicken schaute er nach den üppigen Fleischtöpfen Ägyptens, die sich ihm in ein unerreichbares Tantalusmahl zu verwandeln drohten. Er erinnerte den Bruder im Herrn an die liebliche Gemeinschaft, die sie im Korbwagen empfunden hätten, und die er um des bedenklichen Zustandes seines Magens willen gar zu gern auch auf das Liebesmahl ausgedehnt sähe. Der Pfarrherr blieb unerbittlich und schob in seiner Aufregung den Sektenmann in immer bedenklichere Nähe der Türe, bis die milde Frau des Hauses sich bittend ins Mittel legte: „Aber Papa, jetzt laß doch den Mann, da er einmal hier ist; wir haben ja schon an manchem Bettler Barmherzigkeit erwiesen, die wir dem Wegfremden heut auch nicht verweigern wollen!"

„Nun denn," kam es endlich knurrig aus dem geistlichen Munde, „meinetwegen essen Sie, aber mir haben Sie den Appetit gründlich verdorben!"

Bei dem Sektenpastor — auch das muß zur Steuer der Wahrheit leider berichtet werden — trug das nagende Erdengefühl des Hungers den Sieg davon über alle Selbstachtung, und er hat sich erst herzhaft satt gegessen, ehe er dankend von der gastlichen Schwelle schied.

Sie werden, meine verehrten Freunde, dem Manne, der diese und manche ähnlichen Erlebnisse aus dem Munde seines Schwiegervaters, eines gesegneten Baptistenpredigers, vernommen hat, die große Freude nachfühlen können, daß er heut unangefochten seine Füße unter den überreich besetzten Tisch dieses Kongresses setzen und seinen Hunger nach Herzenslust stillen darf. In der Mahlzeit schon liegt für ihn der Beweis eines bedeutenden religiösen Fortschritts, und er hofft deshalb, ohne jemand den Appetit zu verderben, sagen zu dürfen, „woher er kommt der Fahrt, und was sein Nam' und Art."

Ich habe mich der freundlichen Aufforderung, in dieser Sonderversammlung als ein Vertreter der deutschen Baptisten zu reden, um so weniger geglaubt entziehen zu dürfen, als auf einem Kongreß für freies

Christentum sicherlich auch die kleineren **freikirchlichen Gemeinschaften** unseres Vaterlandes ihren Platz haben müssen. Gibt es doch zwischen den Zielen dieser an Gliederzahl und Bedeutung nicht so ganz geringen Körperschaften und denen des freieren kirchlichen Protestantismus eine weitgehende Übereinstimmung bei allen zum Teil recht tiefen Divergenzen. Über beides, Einheit und Unterschiede, möchte ich hier einiges sagen, wenn ich über modernes Täufertum und religiösen Fortschritt vor Ihnen spreche.

Es sind wohl den meisten von Ihnen bekannte Angaben, die ich über den Bestand des deutschen Baptismus vorausschicken möchte: Unsere Gemeinschaft, die auf anglo-amerikanischem Boden in einer glorreichen Geschichte zu so machtvoller Entwicklung gediehen, besteht in Deutschland seit dem Jahre 1834, und **Johann Gerhard Oncken** ist ihr Bahnbrecher und Vorkämpfer gewesen. Er war auch der Apostel des Baptismus für Schweden, Dänemark, Rußland und andere Nachbarstaaten, in denen allen es heute über 100 000 **deutsche** Baptisten gibt, während die Gemeinschaft im Vaterlande selbst gegenwärtig in 200 Gemeinden 40 700 Glieder zählt, was einem Einflußkreis von wiederum über 100 000 Seelen gleichkommt. Gegen 80 000 Zugehörige umfassen die uns engbefreundeten Kirchen der Mennoniten und Methodisten, der Evangelischen Gemeinschaft und die Freien evangelischen Gemeinden, so daß dieses evangelische Freikirchentum in Deutschland sich auf eine Anhängerschaft von mindestens 300 000 Seelen erstreckt.

Einig wissen sich die deutschen Nonkonformisten, welche unsre Landeskirchen noch heute so liebevoll als Sektierer abstempeln, mit dem freigesinnten Protestantismus, der ihnen — auch das muß dankbar bekannt werden — im allgemeinen verständnisvolleres Entgegenkommen beweist, zunächst in der **Forderung unbedingter Gewissensfreiheit.** Wir nehmen nicht nur für uns das — übrigens cum grano salis zu verstestehende — königliche Privilegium in Anspruch, nach unsrer eigenen Fasson selig zu werden. Wir sind ebenso freudig bereit, dieses Vorrecht, das wir für ein unveräußerliches Menschenrecht halten, jedem unsrer Zeitgenossen zu gewähren. Die modernen Täufer sind wirklich nicht so beschränkte Köpfe, daß sie, wie es unsere kirchlichen Freunde uns gar zu gern anhängen, alles Heil in die „Wiedertaufe“ setzen und ihren Stolz darin sehen, — daß ich ein bezeichnendes Scherzwort eines unsrer Theologen gebrauche — „die Wassergeusen unter den christlichen Gemeinschaften“ zu sein.*) Es ist unsere Auffassung von Religion —

*) *Alfred Hess*, Christus der Mittelpunkt unseres Bekenntnisses in: „Offizieller Bericht über den 1. Kongreß der europäischen Baptisten“ (Kassel 1906), S. 97. Auf dieses für eine kurze Orientierung über den heutigen Baptismus überaus instruktive Handbuch beziehen sich auch alle folgenden Zitate.

trotz Heinrich Lhotzky will ich der Kürze wegen dieses verpönte Wort gebrauchen — daß die Stellung zum Evangelium die ureigenste Angelegenheit der einzelnen Seele, des souveränen Gewissens ist, die unangefochten bleiben muß „von den Vorschriften aller Institutionen, ob sie auch heilig wie Kirchen und mächtig wie Parlamente wären, und von der Oberaufsicht aller Menschen, ob Priester oder Papst, ob König oder Fürst."*) Es ist das nobile officium, welches eine ruhmreiche Geschichte den modernen Taufgesinnten auferlegt, daß sie in dem Kampf für Gewissens- und Religionsfreiheit in den vordersten Reihen der Streiter stehen. Waren doch die Täufer die ersten in der neueren Kirchengeschichte, die über den hierin wesentlich engeren Standpukt der Reformatoren hinaus für dies vornehmste Grundrecht der Menschheit unermüdlich und unerschrocken ihre Stimme erhoben: Schon im Jahre 1611 hat die erste Gemeinde der Generalbaptisten zu London diesen Grundsatz in ihrem Glaubensbekenntnis ausgesprochen und „von dem kleinen Versammlungshaus dieser unscheinbaren Baptistengemeinde, irgendwo in Altlondon, leuchtete zunächst durch England die Lehre absoluter Gewissensfreiheit hervor".**) Und 1636 war es **Roger William**'s der mit der Gründung des Freistaates Rhode Island als der erste „Amerika und der ganzen Welt demonstrierte, daß Religionsfreiheit nicht Anarchie bedeute, sondern daß die Freiheit des Glaubens in bürgerlicher wie in religiöser Ordnung, in christlicher Liebe und Brüderlichkeit, in gesunder Selbstachtung und in der Achtung fremder Überzeugung und in herzlicher Mitarbeit an jedem guten Bestreben, höchst förderlich sei".***) Von Williams Mitarbeiter **John Clarke** wurde dann der jungen Kolonie ein königlicher Freibrief erwirkt, in dem festgesetzt ist, „daß keine Person . . . . irgendwie belästigt, bestraft, beunruhigt oder zur Verantwortung gezogen werden soll wegen irgendwelcher Meinungsverschiedenheiten in Sachen der Religion, die nicht den öffentlichen Frieden unserer besagten Kolonie stören, sondern all und jede Person und Personen von Fall zu Fall und zu allen Zeiten frei und völlig ihr eigenes Urteil und Gewissensrecht in religiösen Dingen haben und ausüben sollen".****) Um die Bedeutung dieser Konstitution recht zu würdigen, müssen wir uns gegenwärtig halten, daß auch in den Vereinigten Staaten Religionsfreiheit Jahrhunderte hindurch durchaus unbekannt war, und erst das 19. Jahrhundert für Amerika die heutige, in ihrer Absolutheit für die alte Welt so staunenswerte Gewissensfreiheit gebracht hat.

In den Bahnen unserer amerikanischen und englischen Brüder, deren Kampf für die Freiheit der Geschichte angehört, sind auch von

*) *Dr. John Clifford,* a. a. O. S. 78.
**) *Masson* bei Dr. Clifford a. a. O. S. 337.
***) Professor *Newman,* Baptistische Vorkämpfer für Gewissensfreiheit, a. a. O. S. 157.
****) *Newman* S. 160.

Beginn ihrer Wirksamkeit an die Väter des deutschen Baptismus gegangen. Und die junge Generation unserer Gemeinschaft ist von diesen freiheitlichen Ideen so durchdrungen, daß sie es als einen schmachvollen Anachronismus betrachtet, wenn im 20. Jahrhundert von reaktionären Organen des Staates deutsche Untertanen, nur weil sie sich erlauben, in religiösen Dingen ihre eigenen Wege zu gehen, als Staatsbürger zweiter Güte behandelt werden; oder wenn die Kirche, die doch auch in der Wertschätzung unserer Zeitgenossen nicht gerade auf Rosen gebettet ist, ihre Vertreter veranlaßt, den mißliebigen Sektenleuten ihren Abfall vom Glauben mit kleinlichen Schikanen bis ins Grab hinein zu vergelten! In der heutigen Kulturwelt liegen doch die Dinge, Gott sei's geklagt, so, daß in vieler wackeren Leute Augen für völlige Gewissensfreiheit einzutreten ein Beweis nicht nur bedenklich moderner, sondern fast radikaler Gesinnung ist. Und doch kommen wir deutsche Baptisten und Freikirchler uns gar nicht so ungeheuer modern vor und rechnen es uns nicht als so besonderes Verdienst an, wenn wir um dies hohe Menschenrecht ringen, denn in unserer alten Bibel steht geschrieben: „Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit", und wiederum: „Die Wahrheit wird euch frei machen." Darum empfinden wir es tief: „Freiheit ist eine Grundbedingung für unser Leben,"*) und behaupten: „Gewissensfreiheit ist die wahre Grundlage jeder Freiheit".**)

Freudig begrüßen wir es deshalb, daß dieser bedeutungsvolle Religionskongreß so nachdrücklich eintritt für ein freies Christentum, und willig sind wir bereit, mitzuarbeiten an einem religiösen Fortschritt, der uns befreit von jeder Bevormundung und Knechtung des Gewissens.

So brünstig wir eintreten für die erkannte Glaubenswahrheit, so heilig ist uns auch das Recht der Persönlichkeit und ihrer Selbstbestimmung in diesen höchsten Fragen.

Darum wissen wir uns auch für ein gutes Stück Weges mit den freigerichteten Protestanten in den verschiedenen Kirchen einig in der so viel erörterten **Bekenntnisfrage.** Sind doch gerade wir Baptisten es, die ihren zähen Independentismus dadurch beweisen, daß wir kein menschliches Glaubensbekenntnis, das apostolische eingeschlossen, als für uns rechtlich bindend anerkennen. Unser Glaubensbekenntnis haben wir in der Bibel, und mit diesem lapidaren Grundsatz, den ja (in Theorie) die ganze evangelische Christenheit mit uns teilt, der aber für uns **praktische** Bedeutung hat, sind wir als Gemeinschaft gut gefahren. Denn trotz aller peripherischen Verschiedenheiten bilden die Baptisten der ganzen Welt auch ohne das Band eines gemeinsamen Bekenntnisses

*) *Clifford* a. a. O. S. 82.

**) *Sir George White,* Einfluß unserer Grundsätze auf die christliche Charakterbildung, a. a. O. S. 171.

eine geschlossene weltweite Bruderschaft, wie es der Londoner Weltkongreß der Baptisten, dem 1911 in Philadelphia ein zweiter folgen soll, überwältigend beweist. Es hat auch in unseren Reihen je und dann nicht an Liebhabern verpflichtender dogmatischer Formulierungen gefehlt, die sich von den Eierschalen kirchlichen Herkommens noch nicht ganz frei gemacht hatten, aber bis auf den heutigen Tag ist noch jeder solche Versuch kräftig zurückgewiesen worden. Es ist allezeit das hohe Vorrecht der Taufgesinnten gewesen, nicht nur „Pioniere des Kreuzes, Herolde des Königreichs Gottes, sondern auch die Freunde der Betrübten und Bedrückten und die Apostel der Freiheit“*) zu sein. Ist doch schon in einem der ersten baptistischen Gemeindebekenntnisse vom Jahre 1644 der Satz ausgesprochen worden: „Wenn jemand uns etwas auflegen wollte, was nicht von Jesu Christo kommt, so wollten wir lieber in seiner Kraft alle Vorwürfe und Qualen von Menschen erdulden, aller äußeren Behaglichkeit entledigt sein, wollten, wenn möglich, tausendmal sterben, als irgend etwas gegen die göttlichen Wahrheiten oder gegen die Erkenntnis des eigenen Gewissens tun.“**)

Dieser Geist aber der Väter ist auch in den heutigen Baptisten lebendig, die „eifersüchtig auf die Vorrechte Christi bedacht sind und auf die geistigen Privilegien der von ihm erlösten Seelen“.***) Daher verwerfen wir alle menschliche Überlieferung, die unser Gewissen irgendwie binden will, und sind offenen Sinnes für die Wahrheit in ihrer mannigfachen Gestaltung. Das gibt uns völlige Freiheit auch der modernen Wissenschaft gegenüber. Wir fürchten nicht irgendwelche Gefährdung unseres Glaubens durch die Resultate wissenschaftlicher Forschung, denn wir wissen: „Der Grund, auf dem unser persönliches Verhältnis zu Gott durch Christum und in Christo beruht, liegt tief unter den Wellen des Meeres, die durch die Strömungen der Wissenschaft oder die Brandungen sozialer Gewalten bewegt werden.“****) Wir sind deshalb freudig bereit, aller Wissenschaft und auch der Theologie ihren Ehrenplatz im Geistesleben der Gegenwart einzuräumen und willig mitzuarbeiten, soweit es die Enge unserer Verhältnisse gestattet. Ein hohes Vorrecht des modernen Täufertums bezeichnet es, was einer unserer ersten Dogmatiker ausspricht: „Es ist ein großer Vorteil für uns, daß wir kein bestimmtes Glaubensbekenntnis haben, in welchem unsere Theologie ein für allemal festgelegt wäre; hierdurch haben wir die Freiheit und das Recht, uns zu entwickeln. Ein Glaubensbekenntnis ist immer das Bekenntnis eines bestimmten Zeitalters, einer bestimmten philo-

---

*) *J. W. Ewing,* Christus der Mittelpunkt unseres Bekenntnisses, a. a. O. S. 96.
**) ebenda S. 94.
***) *Ewing,* a. a. O. S. 94.
****) *Hess,* a. a. O. S. 98.

sophischen Schule; die Bibel gehört vielen Zeitaltern, enthält viele Philosophien und Zwecke. Wir nehmen sie als Autorität an, doch behalten wir uns die Pflicht vor, aus diesem Schatz neues sowohl als altes zutage zu fördern. Die Theologie unserer Baptistengemeinde muß immer weiter nach der Wahrheit forschen; sie darf nicht hinter der öffentlichen Intelligenz zurückbleiben, sie muß fortschreitend sein."*)

Wir lassen uns deshalb nicht festlegen auf irgend eine Tradition oder Form, und seien es die ehrwürdigsten, denn „bei uns ist Religion nicht Kirchentum, nicht Dogma, sondern Leben"**) und reine Lehre in der Tat nicht eine Rechtssatzung, sondern eine Forderung des Glaubens, in welchem wir vertrauen, daß der heilige Geist die, welche wahrhaft Gott erlebt haben, auch in alle Wahrheit leiten wird.

Wir modernen Taufgesinnten stehen daher in einer Reihe mit dem freien Christentum, welches dieser Kongreß vertritt, und sind ehrlichen Willens, mit unsern protestantischen Freunden einzutreten für einen Fortschritt der Religion, der die rechtliche Herrschaft des Dogmas bricht und der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit immer weitere Bahn schafft. Es tut wahrlich bitter not, daß wir in unserer ernsten Zeit, da dem Evangelium ringsum neue Feinde erstehen, des kleinlichen Bruderhaders vergessen und uns auf das gemeinsame Glaubensgut christlicher Weltanschauung in ihren verschiedenen Ausprägungen besinnen, damit endlich einmal der unwürdige Zustand aufhöre, daß wir eher den Atheisten und Agnostiker ertragen, als den in Peripherischem anders denkenden christlichen Bruder. Das wird die Gott wohlgefällige Weiterentwicklung unserer Religion sein, daß wir immer mehr abtun, was kindisch ist, und uns immer mehr fühlen und verstehen lernen als gleichbegnadete und gleichberechtigte Kinder dessen, der der rechte Vater ist über alles, was Kinder heißt im Himmel und auf Erden.

Habe ich so bisher eine weitgehende Geistesverwandtschaft feststellen dürfen zwischen protestantischen Kirchenmännern und den Freikirchlern der Gegenwart, so darf ich nun auch die nicht unbedeutenden Unterschiede zwischen beiden Gruppen nicht verschweigen. Die erste dieser Divergenzen tritt nur auf deutschem evangelischen Boden in die Erscheinung, da sie in engster Verbindung steht mit unserm vaterländischen Staatskirchentum. In Sachen der Religions- und Gewissensfreiheit sind namentlich wir deutschen Baptisten viel radikaler als die allermeisten unserer modernen Gesinnungsgenossen in der Kirche. Denn während sie aus religiösen oder historischen oder praktischen Gründen für das gute Recht der Staats- oder Volkskirche, wie man's

*) Professor *D. A. Strong*, Our Denominational Outlook S. 13.,
**) George White, a. a. O. S. 178.

heute nicht ohne einige Selbsttäuschung lieber nennt, mit aller Wärme eintreten, gehören wir modernen Täufer zu den Stürmern und Drängern, die das verhängnisvolle Band, welche Staat und Kirche aneinander fesseln, je eher desto lieber völlig zerschneiden möchten. Denn wir sind der unerschütterlichen Überzeugung, daß „die Gemeinschaft und die Organisation der Gemeinde oder der Gemeinden Jesu Christi rein geistig sein müssen",*) und was schon im Jahre 1611 die Täufer in Amsterdam in ihrer Konstitution niedergelegt haben, das ist auch uns Söhnen des 20. Jahrhunderts noch eine heilige Gewissensforderung: „Die Behörde hat sich nicht in die Religion zu mischen".**) Die Baptisten machen Ernst mit dem Grundsatze von der christlichen Freiheit und sind bestrebt, eine rein geistige Kirche zu bilden, die sich selbst regiert und vom Staate völlig unabhängig ist. Ich darf uns ja nicht besser machen als wir sind, und deshalb muß ich offen gestehen: Unser Radikalismus geht sogar soweit, daß wir in jedem rechtlich organisierten Kirchentum eine schwere Schädigung des Evangeliums erblicken. Wir verkennen die ungeheure Tragweite des Trennungsproblems durchaus nicht, und doch ist es echt baptistisch gedacht, wenn ich unsere Anschauung in die Forderung auspräge: Fort mit der Kirche um des Evangeliums willen! Wir hüten uns wohl in einer Zeit, die durch die unweise Leidenschaft religiöser Diskussion ohnehin so schmerzlich zerrissen ist, diesen blutrünstigen Schlachtruf, der bei unzähligen Bundesgenossen aus allerlei Lagern ein tausendstimmiges Echo finden würde, unter die dafür nicht reifen Massen zu schleudern, aber dem Ziel, welchem es gilt, arbeiten wir deutschen Sektenleute mit brennendem Eifer entgegen. Was die edelsten Geister des Protestantismus in heißem Ringen erstreben, und was uns doch auf dem Boden der Landeskirche als fast aussichtslos erscheint, das suchen wir in den Grenzen unserer Kraft in hohem Idealismus zu schaffen: **Lebendige Gemeinden überzeugter Christen.** Wir sind der festen Gewißheit, daß die Siegesmacht des Evanliums nicht beruht auf kirchlichen Formen oder priesterlicher Vermittlung oder sakramentaler Zauberwirkung, sondern auf dem „Geheimnis der Gemeinde", der Gemeinschaft der Gläubigen. Wenn irgend eine Sonderbezeichnung für uns moderne Schwärmer uns zur Wahl gestellt wäre, dann würden wir unsern Ruhm nicht darin sehen, „Taufchristen" zu sein, sondern dann wäre **„Gemeindechristen"** die rechte Benennung für unser Häuflein***). So gern wir bereit sind, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, so hartnäckig wachen wir darüber, daß kein Kaiser oder Papst, kein Minister oder königlich preußischer Schutz-

*) *Clifford,* a. a. O. S. 77.
**) *Masson* bei *Clifford,* S. 337.
***) *Hess,* S. 98.

mann uns in unsere gottesdienstlichen Überzeugungen und Gepflogenheiten drein redet. Aus demselben Grunde aber haben wir auch eine tiefe Abneigung gegen alles Priestertum in unsern Reihen und halten darauf, daß zwischen die Seele und ihren Gott keine menschliche Vermittlung sich dränge, außer dem einen Mittler, den Gott selbst uns gegeben, dem Menschen Jesus Christus. Wir sind aufrichtig bestrebt, alle Unduldsamkeit und alles Pfaffentum in uns, das unserm natürlichen Menschen so sehr nahe liegt, unerbittlich in den Tod zu geben und eine Gemeinde mündiger Christen darzustellen, die das Evangelium als eine lebendige Gotteskraft an sich erfahren haben und in der Welt ausleben möchten. Nicht eine Gemeinde der „Heiligen" wollen wir sein in dem spöttischen und anrüchigen Sinne des Worts, wie es uns und unsern Gesinnungsgenossen noch immer so gern angehängt wird. Wir wissen uns ganz frei von der dogmatischen Überhebung, als ob nur in unseren engen Mauern das Heil zu finden sei, oder wir jemals unser Ideal in dieser Welt der Sünde und Not restlos verwirklichen könnten. Deshalb bleibt es doch unser Ideal, eine Gemeinschaft von „Qualitätschristen" zu bilden, aus denen nicht ihre Zugehörigkeit zu einer Kirche Christen macht, sondern die zu einer Gemeinde gehören, weil sie Christen sind, weil sie etwas wissen von dem seligen „Erleben Gottes". Nur durch solche Gemeinden glauben wir an unserm Teil die große Aufgabe erfüllen zu können, die uns Jesus als kostbares Erbe hinterlassen hat, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein, und in ihnen sind wir guten Willens, auch in unserer Zeit der Technik und sozialen Nöte auszuleben, was die erste Christenheit der antiken Welt vorgelebt hat: Sehet, wie sie einander so lieb haben. Es ist ein nicht geringes Stück praktisch sozialer Arbeit, was wir in unsern Gemeinden bewältigen, denn sie rekrutieren sich zu einem großen Teil aus den Mühseligen und Beladenen des modernen Proletariats, die aus grauer Lebensnot, oft genug auch aus den bösen Banden des Alkoholismus erlöst, zu neuem Leben gekommen sind, weil sie das Vertrauen gewonnen haben: Zuflucht ist bei dem alten Gott und unter den ewigen Armen.

Darum begrüßen wir wohl mit hoher Freude alle Bestrebungen der großen Kirche, die auf die Schaffung lebendiger Gemeinden gerichtet sind, und sehen darin erfreuliche Anfänge wirklichen religiösen Fortschritts. Einst sind wir in unseren kleineren Verhältnissen der Kirche Vorbild gewesen für den Ausbau tatfrohen Gemeindelebens, heute sehen wir mit neidloser Genugtuung, wie die Kirche mit ihren größeren Maßstäben und reicheren Mitteln uns kräftig überflügelt, und empfangen heilsamen Ansporn durch ihren lebenschaffenden Eifer. Das alles aber ändert nichts an unserer grundsätzlichen Überzeugung, daß die Kräfte des Evangeliums vollwirksam nur werden können durch eine reinliche

Scheidung der Geister, welche die Gemeinde von der toten Masse erlöst, und daß nach Wort und Geist Jesu und seiner Apostel die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde nicht erworben wird durch die leibliche Geburt in eine Volkskirche hinein, sondern durch die Neugeburt aus dem heiligen Geist. So stellen wir der Wirklichkeit unserer Landeskirchen, die wir gebunden sehen an Händen und Füßen durch die Polizeigewalt des Staates und die bleierne Fessel der religiös gleichgültigen oder feindlichen Masse, das Ideal der **Freiwilligkeitskirche** gegenüber, einer an Zahl geringen, aber an Lebenskraft starken Gemeinde von Jesusjüngern, die um die Seele der antichristlichen Welt ringt in fröhlichem Glaubensmut und duldsamer, siegfreudiger Jesusliebe.

Unseren amerikanischen Freunden werden diese Ideen, wenngleich sie nicht gemeint sind als eine sklavische Nachbildung amerikanischen Kirchenlebens, wie eine platte Selbstverständlichkeit erscheinen, unsern deutschen Brüdern in der Kirche aber, auch den ausgesprochenen Liberalen, geht die Betätigung so radikaler Kirchenpolitik sehr gegen den Strich, und wir wissen aus schmerzlicher Erfahrung, daß wir vielen lieben Christen dadurch zu bösem Anstoß gereichen. Sie haben eine so ehrfürchtige Scheu vor der geschichtlichen Tradition, dem „historisch Gewordenen", und eine so heillose Angst nicht nur vor den religiösen, sondern auch vor den ökonomischen Folgen dieses Radikalismus, daß sie sich ärgerlich von solchen Fanatikern, wie wir sind, abwenden: „Du lieber Gott, darüber läßt sich theoretisch schließlich reden, aber auf Verwirklichung solcher Phantome drängen, ist stark bedenkliche Ideologie.

Grün, Freund, ist unserer Theorien Tisch,
Doch grau des Lebens sturmumtobter Baum!"

Nun denn, wir sind hartnäckige Ideomanen und bilden uns ein, von dem Herrn der Geschichte eine große Aufgabe an unser deutsches Vaterland empfangen zu haben. Wir deutschen Baptisten sind — wenn es erlaubt ist, von so ernsten Dingen scherzhaft zu reden — kein närrischer Verein christlicher Wasserfreunde, die alle Welt mit der Wohltat eines tüchtigen Tauchbades beglücken wollen, sondern wir fühlen uns in Demut uns Stolz zugleich als Herolde von der frohen Botschaft der Freiheit **aller** Christenmenschen, als Pioniere der aus den Fesseln der Staatsknechtschaft erlösten Gemeinde Jesu Christi. Das Jahrhundert ist reif für unser Ideal, rings um Deutschlands Grenzen sind schier unersteigbare Mauern krachend gefallen. Auch bei uns ist manche verheißungsvolle Lücke in die wuchernde Hecke gerissen, und einst wird kommen der Tag, wo das verzauberte Dornröschen der deutschen Kirche aus schwerem Schlaf wachgeküßt wird zu neuem, freiem Leben. An unsern kirchlichen Brüdern, an den deutschen Protestanten zumal wird

es liegen, auf der Hut zu sein, daß der erlösende Kuß nicht gar zu stürmisch werde.

Wir deutschen Freikirchler sind aber nicht Schwärmer genug, um unser Ideal der Gemeinde in schrankenlosen Enthusiasmus verflüchtigen zu lassen. Wir wissen trotz aller Abneigung gegen Dogmatismus und Sakramentalismus, gegen Priestertum und Kirchenregiment, daß jede Gemeinschaft der **Formen** bedarf, wenn sie wirken will. Für die Gemeinde Jesu aber genügen uns die schlichten Formen, die uns das Neue Testament mit ausreichender Deutlichkeit an die Hand gibt, nicht um sie ängstlich zu kopieren; denn wir fühlen uns innerlich frei genug, aus dem Geist des Evangeliums ein Neues zu schaffen, wo es die Bedürfnisse unseres Geschlechts erfordern. So ausgesprochene Subjektivisten aber wir immer sein mögen, wir bauen unser Heil nicht auf diesen Subjektivismus. Die Not der Zeit erlaubt uns nicht, dem stimmungsseligen Persönlichkeitskult vieler unserer geistvollen Zeitgenossen zu frönen. Ist auch die Schaffung unseres Heils eine überaus zarte, persönliche Angelegenheit, so fühlen wir uns doch durchglüht von dem kräftig gesunden „Herdenbewußtsein", das unser großer Hirte Jesus Christus seinen Jüngern eingepflanzt hat, von jenem hohen Altruismus, der in unserm ehernen Zeitalter aus innerster Notwendigkeit zum christlichen Sozialismus sich gestaltet. Absolute Christokratie ist unser Ideal und unser Leitstern in jene gewiß noch fernen Zeiten **unseres** „Zukunftsstaates", da die Knechtsgestalt der Gemeinden Jesu Christi sich verwandelt in die Herrlichkeit des Reiches Gottes auf Erden, da die Reiche der Welt unsers Herrn werden und seines Christus.

Und nun das Letzte, unsere höchste Einheit, die zum tiefsten Unterschied wird: Wir deutschen Baptisten und Freikirchler überhaupt teilen mit den modernen Protestanten, wenn ich von deren radikalstem Flügel absehe, die Begeisterung für **Jesus**. Wir kranken an derselben Leidenschaft, welche die streitbaren „modern-positiven" Gegner an ihren liberalen Kirchengenossen festgestellt und mit dem geschmackvollen Namen „Jesuanismus" belegt haben; und nicht umsonst hört man aus vielen unsrer mit musikalisch so bedenklichen und doch so anschmeichelnden Melodien gesungenen Glaubensliedern den einen Kehrreim immer wieder heraus: „Jesus, Jesus, Jesus!" Er ist einst einem jeden von uns in den Weg getreten; wir mußten mit ihm ringen, und dabei ist er obgelegen. Er ist uns zu stark geworden, und wir sind nun an ihn verkauft. Er, der Herr, wir seine Sklaven, im Leben und Sterben an Ihn gebunden. Das ist das Evangelium, das wir erlebt haben, die Frohbotschaft, die uns im Neuen Testament entgegentritt von der Vaterliebe Gottes, und von dem sterbenden und auferstandenen Heiland. Und hier scheidet sich unser Weg von den protestantischen Freunden:

Wo sie den alles menschliche Maß überragenden Zimmermannssohn von Nazareth verehren, der ihnen durch sein lichtes Vorbild ein Führer wird zu Gott und dem Guten, da dürfen wir Armen mit den verklärten Augen des Glaubens die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater schauen voller Gnade und Wahrheit. Der Jesus der Geschichte wird uns zum Christus des Glaubens, und das nicht aus dogmatischer Befangenheit, sondern aus dem Zwang innersten Erlebens. Auch wir empfinden etwas von der erdrückenden Fülle der Probleme, die sich um die Person Jesu und sein Evangelium klammern, denn nicht ganz umsonst bekennt mit mir eine kleine Anzahl meiner Brüder voll tiefen Dankes, zu Adolf Harnacks Füßen gesessen zu haben, aber „Der Skeptizismus darf nicht das letzte Wort haben!" Wir können doch mit der Sündennot und dem Gnadenhunger unserer Seele nicht warten, bis uns die Wissenschaft das sturmfreie Plätzchen hergerichtet hat, auf dem uns Haeckel und Drews und Maurenbrecher endlich einmal unangefochten lassen.

Wir wollen mit Euch, lieben Freunde, freudig über Calvin und Luther hinaus, obgleich auch uns das Herz höher schlägt vor ihren herrlichen Reckengestalten, und wenn's sein muß, auch über Jakobus und Petrus hinaus, — aber über Jesus, der uns zum Christus geworden ist, kommen wir nicht und wollen wir nicht hinaus. Nennt das unwissenschaftlich und unmodern, katholisch oder religionspathologisch, wir können nicht anders, denn wir haben geglaubt und erkannt, daß dieser ist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.

Nun, ich will nicht Katheder und Kanzel verwechseln und modernen Festusseelen Veranlassung geben, ihren Witz an mir zu üben, sonst könnten sie noch versucht sein, diese patriotische Stätte durch den Gassentext des Fatinitzamarsches zu entweihen! Das aber muß auch in kühler Objektivität festgestellt werden: Mögen die Baptistengemeinden in aller Welt in ihrem Bekenntnis noch so ungebunden, in ihrer Verfassung auch noch so radikal sein, **christozentrisch** ist unsere Gemeinschaft bis ins Mark. „Abweichend in der Peripherie, sind wir eins im Mittelpunkte unseres Bekenntnisses, das ist Christus. Wie die Straßen des römischen Reiches am goldenen Meilensteine auf dem Forum endeten, so treffen alle Wege des baptistischen Denkens in Christo zusammen."*) Diese Glaubensstellung bestimmt auch unsere Stellung zur modernen Weltanschauung. Wir können also nicht in die stolze Behauptung einstimmen, daß wir an die letzten Fragen der Wissenschaft völlig voraussetzungslos herantreten. Wohl sind wir nicht vorurteilsvoll gegen eine Sache, weil sie modern ist. Aber der Baptist ist auch nicht geneigt, Anschauungen anzunehmen, bloß weil sie modern sind. Gerade sein

*) Ewing, a. a. O. S. 88.

Freiheitssinn nötigt ihn, vorsichtig zu sein, „denn Freiheit schließt Verantwortung ein. Darum bringt der Baptist alle moderne Weltanschauung, soweit sie sein religiöses Denken betrifft, zur Richtstelle seiner innerlichen Erfahrung. Er beurteilt sie ihrem Werte nach als ein bekehrter Mann. Er nimmt das, was der Mittelpunkt seines Glaubens ist, seine Erfahrung von Gott als dem Erlöser seiner Seele und macht sie zur Richtschnur seines Urteils über moderne Weltanschauung. Er weiß, daß in seinem Denken viel mehr in Gefahr ist als gewisse philosophische Theorien. Es handelt sich um das Ewige, und er hat vor sich als Daten seiner Untersuchung mehr als die gewöhnlichen Daten des Denkens. Seine eigene religiöse Erfahrung muß den ihr zustehenden Platz erhalten.“*)

Das sind bei aller Gemeinsamkeit Unterschiede genug, die sich zwischen dem modernen freien Protestantismus und dem modernen, aber doch so altmodischen Täufertum auftun, und wahrlich tiefgehende, denn sie betreffen den innersten Kern christlichen Denkens. Es wird deshalb an Kampf nicht fehlen, denn hüben und drüben müssen wir rechnen mit der dogmatischen Intoleranz, an die uns die Tage der Borromäusfehde so grausam deutlich gemahnt haben. Aber wir freieren Leute wollen doch immer daran denken, welches Geistes Kinder wir sind, und daß die Waffen unserer Ritterschaft geistliche bleiben müssen. Können wir uns auch nicht in einer sichtbaren, allgemeinen heiligen Kirche zusammenfinden, so wollen wir uns doch unter die Tatsache demütig und froh zugleich beugen, daß der große Hirte der Schafe, der sein Leben gelassen hat für sie, seine Herde in allen Kirchen und Bekenntnissen hat, und daß es sein Wille ist, sie alle herbeizuführen zu einer Herde. Seine hohepriesterliche Sorge und sein königliches Vermächtnis geht dahin, daß sie alle eins seien, gleichwie Er mit dem Vater eins ist.

Sind wir Gottes Kinder, so sind wir auch in Gottes Schule, und dann hat der himmlische Lehrer jeder Klasse ihre besondere Lektion gegeben. Die wollen wir recht fleißig lernen und uns doch immer mehr die Kinderei abgewöhnen, uns selbst gegenseitig zu schulmeistern und die Lektion abzuhören. Der Tag der Reifeprüfung ist festgesetzt, und den Kanon der Kritik hat uns der göttliche Examinator auch kundgegeben: Es werden nicht alle, die zu mir „Herr, Herr“ sagen, ins Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel.

Welch eine gewaltige Segensfülle kann von diesem Kongreß ausgehen, wenn wir alle an unserm Teile den herzlichen Willen haben, ödes

---

**) Dr. Newton H. Marshall, Der Baptismus und die moderne Weltanschauung, a. a. O. S. 284.

Parteigezänk und leeren Dogmenstreit zu begraben und in brüderlichem Wetteifer der Welt zu beweisen, daß das Reich Gottes, dem wir mit unsern unvollkommenen Kirchen und Gemeinden sehnsüchtig zustreben, nicht in Worten besteht, sondern in Kraft, daß das Evangelium von Christo, dessen wir uns auch im zwanzigsten Jahrhundert nicht schämen, „eine Kraft Gottes ist, selig zu machen alle, die daran glauben, die Juden vornehmlich und auch die Griechen!"

Die Theosophie und die religiöse Lage.

Von *J. Th. Heller*, Nürnberg.

Theosophie ist die Mutter aller Weltreligionen, denn alle die großen Wahrheiten, welche jede dieser Religionen in ihrer reinen, ursprünglichen Form in sich gleichwertig enthält, stammen aus der Theosophie, der alten Weisheitsreligion, die stets, solange die Menschheit existiert, den Menschen, wenn auch unter verschiedenen Namen und in dem, den jeweiligen Zeitverhältnissen entsprechenden Gewande, gelehrt wurde. Wir müssen daher, wenn wir eine der großen Weltreligionen verstehen und beurteilen wollen, immer zu der einen Form ihres Ursprungs zurückzukehren uns bemühen, und wir werden dann nicht nur die Gleichartigkeit aller ihrer Lehren, ihrer Geschichten und Gleichnisse, wie sie in exoterischer Form den Massen vor Augen geführt wurden, finden, sondern auch den reinen Kern ihrer Lehren, der doch ein und derselbe sein muß, da es nur **eine** Wahrheit geben kann.

Wir werden bei jedem Religionssystem finden, wie das ursprüngliche, reine Wesen derselben durch Verletzen der großen Gesetze, durch Mangel an Selbstprüfung und Selbstbeherrschung von seiten des einzelnen, durch Dogmentum und Herrschsucht von seiten derer, welche die Lehre verkünden und leben sollten, entartete, und wie sich Spaltungen und Trennungen vollzogen, was zu Uneinigkeit und Streit, statt zu Harmonie und Frieden führte. Wir werden aber auch finden, daß immer wieder, besonders wenn alles seinen tiefsten Stand erreicht zu haben scheint, von seiten solcher wahren Freunde der Menschheit, denen das Wohl und Wehe ihrer Mitmenschen am Herzen liegt und die wahren Fortschritt erstreben, der Versuch gemacht wurde, die göttliche Weisheit aufs neue wiederzubringen und ihre Schönheit, Erhabenheit und Größe durch Wort und Beispiel zu lehren und zu leben.

Von diesem natürlichen Lauf der Dinge, der in dem großen Gesetze, welches die Welt regiert, vorgesehen ist, betrachtet, können wir nun

die Theosophische Lehre der Neuzeit, in dem, dem heutigen Fortschritt der Menschheit angepaßten Gewande, richtig und klar beurteilen. Wenn wir den Materialismus in der wissenschaftlichen Welt einerseits, und das Dogmentum und die Engherzigkeit im Kirchentum andererseits betrachten, wie beide gegen das Ende des verflossenen Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichten, so können wir die Mission einer Frau verstehen, welche es auf sich genommen hatte, als ein Sendbote der älteren Brüder der Menschheit, deren Wesen am besten durch den höchsten Begriff des Mitleides erfaßt wird, der Welt wieder einmal Wahrheit, Licht und Befreiung zu bringen. Diese bekannte, aber von der Welt heute noch nicht genügend gewürdigte, von den Feinden des Lichtes gleich allen Lichtboten geschmähte und verfolgte Frau, *H. P. Blavatsky*, war es, welche das Opfer auf sich nahm, unter dem Spott und Hohn der Weltmenschen das Evangelium der Wahrheit unter dem Namen Theosophie wieder zu verkünden. Ihre Mission kann nur verstanden werden, wenn man den altgewohnten, egoistischen Standpunkt der Welt beiseite läßt und sich auf die Höhen der Selbstlosigkeit und Opferfreudigkeit zu schwingen versucht, wenn man mitfühlen will, was es bedeutet, wenn die Menschheit im Dunkel dahinirrt, wie sie unter dem Drucke der Selbstsucht leidet, und wie sie sich nach Befreiung von diesen Banden sehnt. Solche Lichtbringer, solche Heldenseelen hat es in der Welt von jeher gegeben. Sie erschienen immer zur rechten Zeit und brachten stets die Botschaft der Göttlichkeit des Menschen, erklärten und zeigten die Tatsache von der großen Bruderschaft der Menschheit und lehrten immer das höchste Gebot: „Du sollst Deinen Nächsten mehr lieben als Dich selbst.“

Die Göttlichkeit des Menschen! Wie ist doch diese große Tatsache im Laufe der Zeiten verdreht worden, so daß sie heute, wenn nicht geleugnet, doch kaum verstanden wird. Wie ist der göttliche Seelenbegriff erniedrigt worden! Oder wer könnte von wissenschaftlicher oder kirchlicher Seite eine Herz und Verstand befriedigende Erklärung hierüber geben, welche zeigt, daß eine praktische, zum Wohle des Ganzen dienende Anwendung des Göttlichkeitsbegriffes geschehen ist und geschehen kann? Die Deutung, daß der Mensch eine Seele hat, daß sie dem Körper als ein Attribut beigegeben ist, hat augenscheinlich noch keine Kraft und Stärke gebracht, dem Menschen zur Erfassung seines wahren Wesens und zur praktischen Durchführung seines wahren Zweckes auf Erden zu verhelfen. Da ist die Theosophische Lehre: der Mensch *ist* eine göttliche Seele, von einer ganz anderen Bedeutung. Sie ist eine Kraft und Hilfe. Sie bringt den Menschen zum Verständnis seiner eigenen Natur, indem sie ihn sofort von der Ebene des Materiellen, des Physischen in das Gebiet des Geistigen erhebt, das allein das Niedere regieren kann. Oder ist dem Menschen geholfen, wenn man ihm sagt: er sei ein elender Wurm

im Staube und könne selbst nichts vollbringen? Oder wenn man ihn über alles, das über das Sichtbare und Greifbare hinausgeht, völlig im Unklaren läßt und ihn den niederen Regungen, Begierden und Leidenschaften preisgegeben läßt? Wohin ist der Mensch heute durch solche Lehren gekommen? Ist er wirklich das Wesen, das der Schöpfung gebietet? Ist er der Herr in seinem Hause, in seiner Wohnung? Ist sein Gemüt ein Tempel des lebendigen Gottes? Kann er unter den heute von Kirche und Wissenschaft gelehrten Gesichtspunkten begreifen, was die Worte heißen: „Ihr sollt vollkommen sein und werden wie euer Vater im Himmel"?

Das alte Gebot „Mensch, erkenne dich selbst" ist heute völlig außer acht gelassen worden; der Mensch erkennt seine wahre Natur nicht, kann sie mit den heutigen Lehren nicht erkennen. Theosophie hat das alte Gebot „Mensch, erkenne dich selbst" als erste Forderung in ihren Lehren, und die Erklärung, welche sie von der Natur des Menschen gibt, ist eine so natürliche, hilfreiche, befreiende und praktische, daß der Schüler beim Studium derselben unendlichen Gewinn für die Gestaltung eines wahren, wirklich menschlichen Lebens zum Wohle der Gesamtheit erlangt. Schon die praktische Darlegung von der zweifachen Natur des Menschen, welche die elementarsten Grundsätze der Theosophie enthält, ist von eminentem Werte für wahre Lebensführung und für eine bessere Gestaltung der Lage. Denn, wenn Theosophie die Tatsache von der zweifachen Natur des Menschen auf solche Weise erklärt, daß sie zeigt, wie es anzufangen ist, daß das Höhere im Menschen dominieren und das Niedere beherrschen kann, ist das nicht von außerordentlichem Werte, angesichts der bedauerlichen Tatsache, daß es heute leider umgekehrt ist, daß die Menschen, welche sich trotz aller Schlagworte von Religion und Gottheit meist nur mit ihrem Körper identifizieren, Sklaven ihrer Leidenschaften und Begierden geblieben sind?

Wie ungemein häufen sich gegenwärtig die Probleme des Lebens, ohne daß auch nur eine befriedigende Lösung und ein glücklicher, dauernder Ausweg aus den so sehr fühlbaren Mängeln ersehen werden kann. Wenn Theosophie behaupten kann, es dem Einzelnen zu ermöglichen, erfolgreich und dauernd zur Lösung dieser Probleme beizutragen, wenn Theosophie jedem, der nur will, und vorurteilsfrei auf ihrem Gebiete zu forschen beginnt, die Mittel an die Hand gibt, sich selbst von der Wahrheit und Kraft ihrer Lehren zur Besserung der heutigen Zustände Schritt für Schritt zu überzeugen, sollte es da nicht geraten sein, auch einmal auf diesem Gebiete vorzugehen und zu forschen? Wer würde nicht dankbar sein, wenn ihm Aufklärung über die Ursachen der vielen Erscheinungen im Leben, über die Gründe der jeweiligen Lebenslage und über die Vorkommnisse im Leben zuteil werden könnte, die doch so viele Rätsel

enthalten? Theosophie vermag dies zu tun und gibt einem jeden in der Darlegung des Gesetzes von Karma genügend Aufklärung über die Art und Weise der Ursachen, die den als Wirkungen verspürten Erscheinungen und Vorkommnissen zu Grunde liegen. Diese Erklärung, wie sie Theosophie von dem Gesetze von Karma gibt, erstreckt sich nicht nur auf die Beantwortung der vielen Probleme, welche das Leben des Einzelnen bietet, sondern auch auf alle Erscheinungen in der Natur und gibt die beste Lösung der vielen ungelösten Fragen auf wissenschaftlichem Gebiete, in welchem heute viele Phänomene als Ursachen betrachtet werden, während sie doch die Wirkungen bis jetzt noch unerkannter Kräfte darstellen.

Unser Erkenntnisvermögen ist unter der Herrschaft von Selbstsucht und durch Knechtung der höheren Freiheit ungeheuren Beschränkungen unterworfen. Wer immer nur an sich und an seinen Vorteil denkt, und seine eigenen Interessen unter Zurücksetzung der Wohlfahrt anderer zu bewahren bestrebt ist, bleibt in dem engen Kreise der Unwissenheit und hat keine Ahnung von der Art der natürlichen Vorfälle im Leben. Der Tod bleibt ihm ein Schrecken; Furcht und Angst untergraben seine Lebensfreude, und Pessimismus und Zweifelsucht sind seine ständigen Begleiter, welche ihm keinen bestimmten Halt, auch bei den einfachsten Dingen im Leben fassen lassen. Was über dieses eine Leben hinausgeht, ist ihm völlig fremd, und selbst ein versprochener Himmel kann ihm keinen wirklichen Trost verschaffen, während ihn eine innere Furcht und Angst vor einem bestimmten Etwas, das doch noch existieren könnte, in stillen Stunden peinigt. Daher vermeidet er Stille, das wirkliche Leben des Weisen, wo er nur kann, stürzt sich nach des Tages aufreibenden Lasten und Mühen in den Strudel der Vergnügungen und versucht beständig, seine, nach Recht schreiende innere Stimme durch Alkohol oder sonstige Betäubungsmittel zu ersticken.

Bringt nun die Theosophie in der bei uns Westlichen allerdings in Vergessenheit geratenen Lehre von der Re-Inkarnation, oder dem öfteren Leben der Seele auf Erden als Mensch zum Zwecke des Sammelns von Erfahrungen und der Erreichung des vollkommenen göttlichen Zustandes, eine Möglichkeit, den vor uns liegenden Pfad zu erkennen und zu betreten, so ist dies eine Errungenschaft, welche allein schon eine Besserung der ganzen Zustände in der Menschheit garantiert. Denn mit der Erweiterung unseres Gesichtskreises werden wir naturgemäß befähigt, unser Wissen zu vergrößern, und Wissen ist Macht. Das Wissen von der Zusammensetzung unserer Natur, das uns die Theosophie bietet, das Wissen von der Natur und von dem Pfade der Seele, die wir selber sind, das uns die Theosophie enthüllt, muß eine völlige Umwandlung unseres Lebens zum Wahren, Schönen und Guten zur Folge haben.

Die Erkenntnis von dem Karmagesetze, das die Bibel in die wahren, inhaltsreichen Worte kleidet: „Was der Mensch säet, das wird er auch ernten“, das Wissen von der Tatsache und Notwendigkeit, daß die Seele öfter auf Erden gewandelt, gestritten, gefehlt und gelitten hat, um den heutigen Standpunkt einzunehmen, und daß sie noch öfters auf Erden kämpfen muß, um sich zu dem Zustande durchzuringen, der in dem Wort gipfelt: „Ihr sollt vollkommen werden, wie euer Vater im Himmel!“ sind das so ungeheuerliche Dinge, als daß man sie kurzer Hand von der Hand weisen könnte? Sollte man nicht vielmehr angesichts der verheißenden Aussichten, die ein Forschen und Studium auf Theosophischem Gebiete versprechen, wenigstens vorurteilsfrei an das Studium und Nachdenken hierüber herantreten?

Besonders wichtig erscheint uns im Rahmen unseres Themas die Möglichkeit der praktischen Verwirklichung der Theosophie zum Wohle der Gesamtheit als Tatsache religiösen Fortschrittes und die Frage, ob bereits Anstrengungen zu dieser Verwirklichung gemacht und Resultate vorliegen, welche den Beweis von all dem erbringen, was uns die Theosophie in Aussicht stellt: eine wahre Lebensführung zum Wohle der Gesamtheit auf Grund der großen Gesetze des Lebens, und dadurch eine wirksame, dauernde Umgestaltung der Lebenszustände, eine Reformation auf allen Lebensgebieten, die von Vielen so heiß ersehnt wird, an der so Viele mitarbeiten möchten, und zu welchem Zweck auch der gegenwärtig tagende Kongreß nicht zum wenigsten beitragen will.

Es ist schon im Verlauf dieser Abhandlung auf die Praxis der Theosophie hingewiesen und der Name Universale Bruderschaft erwähnt worden. Nun will der Ausdruck Universale Bruderschaft oder Bruderschaft der Menschheit sagen, daß eine göttliche Wesenheit und Einheit, an der alle teilnehmen, besteht, daß dies eine Tatsache in der Natur und ihre Verwirklichung keine Utopie ist, sondern daß sie für jeden einzelnen Menschen in dem Moment beginnt, als er sich von den Beschränkungen der selbstsüchtigen Regungen der niederen Natur zu befreien bemüht und sich zum Standpunkt der Erkenntnis seiner Göttlichkeit erhebt. Je mehr diese Erkenntnis praktisch in alle Verhältnisse und Gebiete des täglichen Lebens vertieft wird, je mehr das Fühlen, Denken und Handeln unter dem Maßstabe dieser Erkenntnis von dem Einssein der Menschen, von der Zusammengehörigkeit der großen Menschenfamilie und von der naturgemäß daraus hervorgehenden gegenseitigen Anteilnahme und Hilfsbereitschaft erfolgt, desto mehr muß der Zustand erreicht werden, der Leben zur Freude macht, und der das einstmalige Goldene Zeitalter, das wiederkommen muß, kennzeichnete. Bruderschaft ist keine Utopie, sondern eine natürliche Tatsache, sie darf nur nicht mißbraucht und unter den gewohnten selbstischen Grund-

sätzen und Wünschen gemessen werden. Sie muß von dem Standpunkt der göttlichen Wesenheit der Seele betrachtet und geübt werden, dann wird ihre goldene Möglichkeit bald jedem offenbar werden, der sich näher über ihre Art unterrichten, darüber nachdenken, und das Gelesene und Gehörte in die Praxis umsetzen will.

Die Tatsache, daß alle Menschen Brüder, daß alle einer göttlichen Quelle entsprungen sind, zu der sie auf dem Pfade der Vervollkommnung zurückzukehren haben, schließt als logische Folge in sich ein, daß es einen Weg des Fortschritts geben muß, und daß dieser verschiedene Grade der Vervollkommnung bedingt. Ist es daher nicht natürlich, daß es, wie wir es ja schon im Leben finden, Menschen mit fortgeschrittener Vervollkommnung geben muß, eine Tatsache, die sich naturgemäß noch erweitert, wenn wir das für diese höhere Vervollkommnung so notwendige öftere Leben auf Erden in Betracht ziehen? Wenn nun schon von jedem Menschen die göttliche Vollkommenheit erreicht werden muß — und dies sagt auch Christus in den Worten: „Ihr sollt vollkommen werden, wie euer Vater im Himmel" —, ist es da so unwahrscheinlich, die Existenz der älteren Brüder und Helfer der Menschheit, der fortgeschrittenen Wesen, anzunehmen? Und wenn gesagt wird, daß Mitleid und Wissen zwei untrennbare Dinge sind, müssen diese älteren Brüder der Menschheit nicht von höchstem Mitleid beseelt sein, das ihnen von Zeit zu Zeit diktiert, ihr Leben für ihre Mitbrüder zu opfern? Können wir aus solchen Erwägungen die Frage, ob Jesus gelebt hat, nicht vernünftig und befriedigend beantworten? Wird uns das göttliche Christusprinzip, das in jedem Menschen wohnt, nicht zum Bewußtsein kommen? Wird uns hierbei nicht klar, wie wir dem Meister nachzufolgen haben, und daß das göttliche Licht in jedem von uns scheinet? Können wir dann die Bibelworte nicht eher begreifen: „Ihr seid Götter und allzumal Kinder des Höchsten"?

Madame H. P. Blavatsky begründete im Jahre 1875 mit William Q. Judge, ihrem Mitarbeiter, die Theosophische Gesellschaft mit dem Zwecke, daß die Mitglieder durch Studium der Lehren der Theosophie und durch ein reines Leben Theosophie zu einer lebendigen Kraft im Leben zu machen hatten. Es war eine Kampfesarbeit voll Mühen und Leiden, die H. P. Blavatsky auf sich nahm. Unter den größten Verfolgungen und Schmähungen, die heute noch fortklingen, hatte sie ihr großes Werk durchzuführen, aber ihr unerschrockener Mut und ihr Mitleid mit der Menschheit ließen sie alle Hindernisse überwinden. *)

*) Der Herr Vortragende hat von seinem Vortrag einen weit **ausführlicheren** Abdruck veranstaltet (Theosophie und die religiöse Lage. Nürnberg 1910, Verlag J. Th. Heller). Er legt darin die **besonderen** Verhältnisse der von Frau Katherine Tingley geleiteten „Universalen Bruderschaft und Theosophischen Gesellschaft" in extenso dar. Hier im Protokoll des Weltkongresses hielten es jedoch die Herausgeber für geboten, diejenigen Ausführungen auszuscheiden, die als eine Stellungnahme des Kongresses zu den Differenzen innerhalb der Theosophischen Bewegung hätten gedeutet werden können.

Was hat doch Theosophie im Laufe der Zeit, seit H. P. Blavatsky die alte Weisheitsreligion der Menschheit wiederbrachte, für Auslegungen erfahren müssen! Welch gänzlich falsche Vorstellungen herrschen von dieser einfachen, klaren und hilfreichen Lehre, und wie werden diese falschen Annahmen von denen benützt, welche Theosophie und die Theosophische Bewegung gerne aus der Welt schaffen wollen, weil sie ihnen im Wege steht. Da wird gesagt, Theosophie lehre Seelenwanderung, den Eintritt des Menschen nach dem Tode in einen Tierkörper, obwohl jeder Schüler der Theosophie weiß, daß das alte Axiom „Einmal ein Mensch, immer ein Mensch" uneingeschränkt gilt und daß die Lehre von der Re-Inkarnation mit der Theorie von der Seelenwanderung aber auch gar nichts gemein hat. Andere bringen das so gemißbrauchte und mißverstandene Wort Okkultismus in die Theosophische Bewegung und ziehen Hypnotismus, vor dessen Anwendung die Lehrer der Theosophie doch so ausdrücklich warnen, in den Bereich der Theosophie, halten die Theosophen für Spiritisten, Geisterseher, verwechseln Theosophie mit Gebetsheilen, Gesundbeten und sonstigen Verirrungen auf dem Gebiete der so gefährlichen psychischen Praktiken. Theosophie ist ein heiliges Wort und ein zweischneidiges Schwert. Wer es nicht rein und selbstlos gebraucht, verletzt sich und andere damit. Man hat Theosophie mit der Behauptung abzutun versucht, Theosophie sei Atheismus. Wer sich jedoch nur einigermaßen mit ihrer reinen Lehre befaßt, wird bald finden, daß Theosophie nichts weniger als Atheismus ist und daß der Schüler der Theosophie, wenn er die Lehre lebt, gar bald das Göttliche in sich erkennen und erfassen wird, das Licht, „das allen Menschen leuchtet, so in diese Welt kommen". Man hat von dem Studium der Theosophie abzuraten versucht, indem man die unwahre Behauptung aufstellte, Theosophie sei Buddhismus. Theosophie ist nicht Buddhismus, obwohl sie die hohen ethischen Lehren des Mitleids, die im reinen Buddhismus so hervorgehoben sind, ebenso anerkennt, als die herrlichen Lehren der Bergpredigt Christi, welche an sich reine Theosophie darstellen. So ist der Standpunkt der Theosophie dem Christentum gegenüber nicht etwa, wie manchmal angenommen wird, ein entgegengesetzter, sondern Theosophie will, indem sie dazu anregt, die großen Religionen zu studieren und ihre Wesenseinheit in der ursprünglichen Reinheit dieser Religionen herauszufinden, helfen, daß das Christentum wieder auf den reinen Standpunkt zurückgeführt wird, wie ihn Jesus und seine Jünger vertraten und der auf Mitleid und Liebe, auf Bruderschaft hinausgeht. Könnte die religiöse Frage besser geklärt werden, als wenn sich die Parteien bemühen würden, vorurteilsfrei und auf selbstlose Weise dem inneren Kerne jeder Religion nachzuforschen? Sollten sie das Licht von sich weisen, das Theosophie, die Religion des Wahren, Schönen

und Guten, anzubieten vermag? Da Theosophie Religion an sich im wahrsten Sinne des Wortes ist, so ist sie natürlich nicht als eine neue Religion anzunehmen, wie manche wähnen, noch viel weniger ist sie eine Sekte, denn Sektentum und Trennungssucht sind ihr völlig fremd; Einheit und Harmonie ist ja ihr ureigenstes Wesen.

Theosophie ist Wissenschaft und Religion zugleich; nichts Trennendes schiebt sich zwischen beide Begriffe; Theosophie ist gleicherweise eine wissenschaftliche Religion als auch eine religiöse Wissenschaft; Theosophie ist ewige Wahrheit.

Wie versöhnend, wie einigend, wie hilfreich sind daher die Lehren der Theosophie, welch wunderbares Wissen eröffnen sie dem willigen und forschenden Schüler, der sich bemüht, das Gelernte zum Wohle aller in die Praxis umzusetzen!

„Es gibt nur eine Ewige Wahrheit, einen universalen, unendlichen und unveränderlichen Geist der Liebe, Wahrheit und Weisheit, welcher daher unpersönlich ist, aber verschiedene Namen in jeder Nation trägt, — ein Licht für Alle, in welchem das Ganze der Menschheit lebt, sich bewegt und sein Dasein hat. Gleich dem Spektrum in der Optik, welches durch ein und dieselbe Sonne verursacht, vielfarbige und verschiedene Strahlen gibt, so auch sind der theologischen und priesterlichen Systeme gar viele."

„Aber es kann nur eine Universal-Religion geben, wenn wir die wirkliche ursprüngliche Bedeutung der Wurzel dieses Wortes gelten lassen. Wir Theosophen tun dies und sagen deshalb, daß wir alle Brüder sind: durch die Naturgesetze der Geburt und des Todes, sowie durch die Gesetze unserer äußersten Hilflosigkeit von der Geburt bis zum Tode in dieser Welt der Sorgen und trügerischen Illusionen. Laßt uns daher gegenseitig lieben, helfen und uns gemeinschaftlich einer den andern gegen den Geist der Arglist beschützen, und indem jeder zu dem hält, was er als sein Ideal von Einheit und Wahrheit annimmt — d. h. zu der Religion, welche jedem von uns am besten paßt, laßt uns vereinigen, einen einigen, praktischen Kern einer Bruderschaft der Menschheit zu bilden, ohne Unterschied der Rasse, des Glaubens oder der Farbe!"

Diese Worte von H. P. Blavatsky, der Begründerin der Theosophischen Bewegung, mögen diese Betrachtung schließen. Mögen sie zeigen, welche Kraft und Macht in der Weisheit steckt, die mit Liebe gepaart ist! Möchten auch noch zum Heil und Segen für die Welt die Worte hinausklingen, welche sich die „Universale Bruderschaft und Theosophische Gesellschaft" als Motto zum Vollbringen ihres Werkes für alle Menschen erkoren hat:

„Wahrheit, Licht und Befreiung der entmutigten Menschheit!"

Die Evangelische Gemeinschaft, was sie ist und was sie will.

Von Prediger *R. Kücklich,* Distriktsvorsteher und Schriftleiter der „Evangel. Bausteine“, Berlin.

In diesen Tagen des Weltkongresses haben Männer, die in ihrem Fach anerkannte Autoritäten sind, deren Namen gleichsam ein Programm bedeuten, uns so viel Geistreiches und Schönes, Hohes und Tiefes, Altes und Neues gesagt, daß das, was ich Ihnen hier vorzutragen habe, gewiß einen großen Kontrast auslösen wird. — Indes, es sei! — Die geschätzte Kongreßleitung hatte in dankenswerter Weise die Liebenswürdigkeit, die Evangel. Gemeinschaft zur Teilnahme am Weltkongreß einzuladen. Wir sind dieser ehrenvollen Einladung gefolgt, einerseits, um darzutun, daß auch wir verständnisvoll den Debatten folgen, wie sie hervorgerufen werden durch das Aufeinanderstoßen der verschiedenartigen Meinungen und gegensätzlichen Anschauungen in den gewaltigen religiösen Zeit- und Streitfragen der modernen Menschheit, daß auch wir mitten drinnen stehen in dem großen Geisteskampf der Gegenwart und entschlossen das Unserige dazu beizutragen, daß die Wahrheit, wie sie in Christo Jesu ist, auf der langgezogenen Feuerlinie siege. Andererseits folgten wir der gütigen Einladung, um die Gelegenheit zu benutzen, schlicht und frei Ihnen zu sagen, wer die Evangel. Gemeinschaft ist und was sie will. Denn es darf hier nicht unausgesprochen bleiben, daß es ihr an voreingenommener Beurteilung ihrer Eigenart und ihrer Absichten von seiten mancher kirchlicher Gegner und Ignoranten wahrlich nicht gefehlt hat und noch immer nicht fehlt.

I. Die Evangel. Gemeinschaft, die sich als einen Zweig der allgemeinen Kirche Christi bekennt, wurde durch die göttliche Providenz in Pennsylvanien, Ver. Staaten von Nord-Amerika, ins Dasein gerufen.

Zur Zeit ihrer Entstehung lag das sittlich-religiöse Leben unter der deutschredenden Bevölkerung Pennsylvaniens arg darnieder. Fromme Leute waren selten, denn es fehlte vielerorts an geeigneten Predigern. Nur vereinzelte Männer ragten rühmlich hervor; so z. B. der vielge-

nannte lutherische Pfarrer Mühlenberger, der reformierte Prediger Michael Schlatter und der fromme Dr. Schmucker und etliche andere. Auf dieses vernachlässigte Ackerfeld berief Gott, der Herr der Kirche, einen einfachen evangelischen Prediger, Jakob Albrecht, der durch eine Verkettung von merkwürdigen Umständen aus dem geistlichen Tode zu dem neuen Leben in Christo hindurchgedrungen war. Unter Überwindung außergewöhnlicher Schwierigkeiten und mit größester Selbstverleugnung predigte Albrecht in gottbegeisterter Weise die selbsterlebte Religion seinen deutschen Landsleuten. Die aus tiefer und ehrlicher Überzeugung vorgetragenen evangelischen Wahrheiten zündeten bei seinen Zuhörern. Es brachen tiefgreifende religiöse Erweckungen aus. Und da es Albrecht verwehrt wurde, sich mit seinen Anhängern an eine dort bestehende Kirche anzugliedern, so mußte er, sollte das Errungene nicht wieder verloren gehen, zu selbständiger Organisation schreiten. Das war im Jahre 1800. Jene drei von Albrecht organisierten kleinen Gemeinden waren die historischen Anfänge der Evangel. Gemeinschaft.

Ihr Stifter war kein Mann, der das wertvolle pergamentne Diplom einer hohen Schule besaß, er hatte keinen berühmten Namen, am allerwenigsten war er ein ruhmsüchtiger Streber, der nach der eitlen Ehre geizte, ein Kirchengründer zu werden; nein, Jakob Albrecht war ein wegen seiner Ehrenhaftigkeit im bürgerlichen Leben hochgeachteter, nüchterner und frommer Mann aus dem Volke, ein Reiseprediger, den in wahrhaft apostolische Weise die Liebe Christi drang, sich seiner in Banden geistlicher Finsternis lebenden Mitmenschen herzlich anzunehmen, ihnen mit dem Besten, das er hatte, mit dem Evangelium von Christo Jesu, zu dienen, der gekommen ist, die Menschen zu erleuchten und alle Welt selig zu machen von ihren Sünden. Die sich vertrauensvoll um ihren geistlichen Führer scharende junge Gemeinschaft besaß außer der Liebe Christi, die alle eng mit einander verband, kein anderes Bindeglied: kein formuliertes Glaubensbekenntnis, keine Kirchenordnung, kein Publikationsorgan, nicht einmal einen kirchlichen Namen; weder kirchliche noch weltliche Protektion, kein dirigierendes Komitee, von welchem hätte Rat oder Hilfe in schwierigen Lagen eingeholt werden können. Die Evangel. Gemeinschaft war von Anfang an mit all ihren Bedürfnissen auf sich selbst und auf den Beistand des gnädigen Gottes gestellt.

Unter schwerer Arbeit und im beständigen Kampf mit allerlei Widerwärtigkeiten wurde die Evangel. Gemeinschaft geboren und unter heroischer Anstrengung und Selbstverleugnung hat sie sich bis heute siegreich behauptet und beharrlich entwickelt. Es ist daher leicht zu begreifen, daß diese Kirchengemeinschaft, die ihrem Wesen nach

nichts anderes ist, als ein freundschaftliches Zusammenhalten solcher Leute, die sowohl das Wesen als auch die Form der Gottseligkeit zu besitzen sich bestreben, kein geeignetes Asylum für Weltselige war, noch ein Sammelplatz für laue Namenchristen.

Als Albrecht am 18. Mai 1808 starb, zählte die Gemeinschaft 5 Prediger und 220 Glieder, die in einem Teil des Staates Pennsylvanien wohnten. Der Fortbestand des jungen, unbefestigten Werkes war zweifelhaft. Aber dennoch ist es gelungen! Nun, etwas mehr als 100 Jahre nach dem Tode ihres Stifters arbeitet die Evangel. Gemeinschaft in 20 Staaten der Union, in Kanada, seit 1850 in Deutschland und in der Schweiz, seit 1876 in Japan und seit 1904 auch in China.

Die Gliederzahl (erwachs.) beläuft sich auf ca. 135.000. Die Zahl der Sonntagsschüler beläuft sich auf ca. 160.000; sie hat 1600 Prediger, 2700 Kirchen und andere kirchliche Gebäude, deren Gesamtwert ca. 40 Mill. Mark beträgt.

Die Beiträge für kirchliche und Missionszwecke erreichten 1909 die Höhe von 1.570.000 M. Die Gemeinschaft besitzt zwei bedeutende Publikationshäuser. Das Hauptgeschäft befindet sich in Cleveland, O., in welchem 16 verschiedene religiöse Zeitschriften herausgegeben werden; die Zweiganstalt befindet sich in Stuttgart; hier erscheinen 7 religiöse Blätter. Der Jahresumsatz beider Häuser beträgt ca. 1½ Mill. Mark.

Außerdem eignet und leitet die Gemeinschaft 2 Hochschulen, 3 theologische Seminarien, ein Waisenhaus, mehrere Altenheimaten, Unterstützungskassen, Hospitäler und betreibt weitverzweigte weibliche Diakonie.

II. Lehre und Verfassung der Evangel. Gemeinschaft. Die Evangel. Gemeinschaft glaubt an den einen wahren und lebendigen Gott als an ein dreieiniges Wesen, an den Vater, als den Grund alles Seins, an Jesum Christum, den ewigen Sohn des Vaters und den wahreu Menschensohn, an seinen Sühnopfertod am Kreuz zur Versöhnung und Erlösung der Welt, an seine leibhaftige Auferstehung von den Toten, seine Erhöhung zur rechten Hand des Vaters und an die Gottheit und Sendung des Heiligen Geistes.

Sie hält die Heilige Schrift für die einzig gültige Norm für den Glauben und das Leben des Christen und bekennt sich zu allen kanonischen Büchern des Alten und Neuen Testamentes; sie glaubt, daß der Mensch mit Erbsünde behaftet, aber auch mit freiem Willen begabt ist; sie betont die Rechtfertigung durch den Glauben und hält dafür, daß guten Werken eine verdienstliche Kraft nicht innewohnt. Sünden nach erlangter Rechtfertigung sind wohl möglich, aber auch völlige Erlösung durch Christi Blut. Sie glaubt an die Einheit der sichtbaren

Kirche Christi auf Erden und der unsichtbaren im Himmel, sie verwirft den Gebrauch einer Sprache beim Gottesdienst, die für das Volk unverständlich ist, hält an den beiden Sakramenten, der Heiligen Taufe (und zwar als Kindertaufe) und dem Heiligen Abendmahl fest, doch so, daß das Abendmahl das einmalige Opfer Christi in seinem Wert nicht beeinträchtigt. Sie hält dafür, daß jede Kirche das Recht der Selbstbestimmung hat, was Zeremonien und Gebräuche beim Gottesdienst betrifft; daß die Obrigkeit von Gott verordnet ist und jeder Christ sein zeitliches Gut als sein gesetzliches Eigentum betrachten darf. Schließlich glaubt die Evangel. Gemeinschaft an die Auferstehung der Toten und an ein jüngstes Gericht durch unsern Herrn Jesum Christ. Die Evangel. Gemeinschaft ist somit in ihrer Lehre biblisch und reformatorisch. Ihre 19 Glaubensartikel sind den 39 Artikeln der Anglikanischen Kirche entnommen, welche größtenteils ein Auszug aus der Augsburgischen Konfession sind, vielfach wörtlich mit derselben übereinstimmen. Die Evangel. Gemeinschaft bekennt sich zum Apostolikum. In ihren Gesangbüchern findet sich eine reiche Auswahl der Kernlieder der evangelischen Gesamtchristenheit, die im öffentlichen Gottesdienst und bei Hausandachten vielfach gebraucht werden.

Eine Fortbildung oder Umbildung ihrer Glaubenslehre auf Grund der sogenannten Ergebnisse der modernen religionsgeschichtlichen Schule ist nach Lage der Dinge in der Evangel. Gemeinschaft ausgeschlossen; nicht etwa deshalb, weil sie nicht geistige Regsamkeit genug besäße, um die Dinge und Sachen, den religiösen Fortschritt und die Ergebnisse der theologischen Forschung richtig zu erkennen und nach ihrem dauernden Wert abschätzen zu können, sondern vielmehr, weil sie sich in ihrem Gewissen gebunden fühlt an das geoffenbarte, unvergängliche Wort Gottes, das alle jeweiligen Konstellationen der theologischen Wissenschaft und Hypothesen der Naturwissenschaften siegreich überdauert.

Nichtsdestoweniger aber ist sie ernstlich bemüht und fleißig an der Arbeit, die ewigen Wahrheiten des Christentums der zeitgenössischen Menschheit in der ihr entsprechenden Form nahe zu bringen.

Das Predigtamt steht in der Evangel. Gemeinschaft in hohem Ansehen. Aufnahme in dasselbe, die durch eine Predigerkonferenz erfolgen muß, finden nur solche Jünglinge, die von ihren resp. Gemeinden hinsichtlich ihrer Frömmigkeit, ihres Charakters und ihrer hinlänglichen intellektuellen Begabung gut empfohlen sind.

Ihre wissenschaftliche Ausbildung empfangen die Predigtamtskandidaten durch den 6 Semester umfassenden Unterricht in dem theologischen Predigerseminar der Evangel. Gemeinschaft zu Reutlingen. Nach wohlbestandener Abgangsprüfung erhalten sie kirchliche An-

stellung, haben aber neben dem praktischen Amtsdienst noch weitere 4—6 Semester hindurch obligatorische Studien zu treiben und Examen abzulegen.

Die Ordination zum Amt eines Ältesten wird nur an solche erteilt, die alle vorgeschriebenen Studien absolviert, die betr. Examina gutbestanden und sich während einer zumindest 4 jährigen Probezeit im praktischen Amt fromm, treu und wirksam bewiesen haben.

Die Evangel. Gemeinschaft kennt zwei Predigerkategorien, nämlich: Lokal- und Reiseprediger.

Lokalprediger sind Amtsdiener mit eingeschränkter Vollmacht. Reiseprediger stehen in voller Verbindung mit einer jährlichen Konferenz und stehen in der Regel als die verantwortlichen Aufsichtsprediger (Seelsorger) an der Spitze eines Arbeitsfeldes. Eine größere Zahl von Arbeitsfeldern (Gemeinden) bilden einen Distrikt und an dessen Spitze steht der Distriktsvorsteher. Mehrere Distrikte bilden eine jährliche Konferenz; die Evangel. Gemeinschaft zählt z. Zt. 28 jährliche Konferenzen. Die Evangel. Gemeinschaft hat bischöfliche Regierungsform. Die Bischöfe, die von der Generalkonferenz auf die Dauer von 4 Jahren gewählt werden (aber immer wieder wählbar sind), sind die Präsidenten der jährlichen Konferenzen, ihnen steht die Ordination der Prediger usw. zu und sie führen als Generalsuperintendenten die Oberaufsicht über die ganze Gemeinschaft. Die Evangel. Gemeinschaft hat drei Arten kirchlicher Vertretungen. Zur Leitung der Gemeinde die Viertelj.-Konferenz. Dann die jährlich stattfindenden Predigerkonferenzen. Und die alle 4 Jahre stattfindende Generalkonferenz, welche die höchste Gerichtsbarkeit der Kirche und der gesetzgebende Körper derselben ist.

Die Anteilnahme der Laien an den kirchlichen Verwaltungsgeschäften ist gewährleistet. In den Viertelj.-K. haben die Laien die absolute Mehrheit. In den jährlichen Konferenzen können Laien in beschränkter Zahl Sitz und Stimme haben (in Deutschland und der Schweiz nicht zugelassen). An der Generalkonferenz ist ebenfalls beschränkte Laienvertretung, desgleichen in den kirchlichen Behörden, nämlich der Missions- und Publikationsbehörde usw.

III. Charakteristische Merkmale der Evangel. Gemeinschaft. Die Evangel. Gemeinschaft, obgleich sie manches von anderen gut eingerichteten Kirchengemeinschaften abgesehen und bei sich eingeführt hat, besitzt nichtsdestoweniger ihr eigenes Gepräge, ihren eigenen Kirchengeist, aber keinen engherzigen, sektiererischen Parteigeist, der blindlings verwirft, was jenseits der eigenen kirchlichen Grenzpfähle steht, sondern es ist ein Geist der Liebe, des Glaubens, und der Zucht, der aber bei aller Abhängigkeit von Gottes Gnade und weitherzigster

Anerkennung anderer auf biblischem Lehrgrunde stehenden Gemeinschaften, für sich das Recht kirchlicher Selbstbehauptung vertritt.

Die innere Gediegenheit der Persönlichkeit, ihr religiöser Gehalt, das geistliche Leben ist es, worauf die Evangel. Gemeinschaft stets starke Betonung legte; lautere Gottseligkeit, ein dem Herrn geheiligter Wandel, betendes Leben und ernstes Forschen in Gottes Wort waren immer deutlich erkennbare Merkmale ihres Wesens.

Die Einfalt in Christo schuf ihre Kirchenordnung, und für sie ist sie auch vortrefflich passend und völlig ausreichend; advokatische Kniffigkeit hingegen fände manche Lücke in derselben.

Einfachheit unter geflissentlicher Vermeidung jeden Gepränges zeigt sich in allen ihren kultischen Verrichtungen, wie in der Gesamtgliederung ihres kirchlichen Haushaltes.

Ehrliche Berufsarbeit und gewissenhafte Pflichterfüllung stehen unter uns in höchsten Ehren. Williger Gehorsam gegenüber kirchlichen oder staatlichen Gesetzen und Einrichtungen wird von jedem Mitglied, besonders aber von jedem Prediger erwartet.

In der Evangel. Gemeinschaft war es von Anfang an üblich, Ehrfurcht vor staatlichen oder kirchlichen Autoritäten zu bezeugen, besonders auch Eltern und dem Alter gegenüber. Die gesamte Tätigkeit der Evangel. Gemeinschaft ist darauf gerichtet, Gott von ganzem Herzen zu dienen. Titel und Würden, reiche Dotationen oder fette Pfründen hat sie nicht zu vergeben. Eine Hierarchie kennt sie nicht. Die Obersten unter uns sind Erste unter Gleichen. Kirchliche Führerstellen sind Posten mit erweiterter Verantwortlichkeit, die an die Arbeitskraft und Leistungsfähigkeit ihrer Inhaber fast regelmäßig erhebliche Mehranforderungen stellen. Die Bezahlung, der Lohn, wenn wir ihn auch als hinlängliche Gegenleistung der Kirche für getane Arbeit ansehen, ist doch nie die Hauptsache. Geldsucher und Ämterjäger kommen in der Evangel. Gemeinschaft nicht auf ihre Kosten. Die kirchliche Maschinerie läuft geschäftig, aber ruhig, ohne Lärm oder Reklame.

Es herrscht weder die Backofenhitze ungesunder Begeisterung, noch die eisige Atmosphäre des geistlichen Todes, sondern der praktisch-nüchterne Geist der Liebe. —

IV. Und nun noch etliche Worte darüber: Was will die Evangel. Gemeinschaft?

Ihr kurz skizziertes Wesen bestimmt notwendigerweise ihre Ziele, sowie auch die Methoden ihrer Arbeit.

Die Evangel. Gemeinschaft glaubt sich durchaus nicht berufen, geschichtlich gewordene, ältere Kirchen zu bekämpfen oder zu verdrängen; sie spricht keiner Kirche das Existenzrecht ab, es ist vielmehr ihre Absicht, mit anderen Partikularkirchen im Frieden zu leben und

Schulter an Schulter zu arbeiten zur Ehre Gottes wie zum Wohle der Mitwelt.

Die Evangel. Gemeinschaft hält nicht dafür, daß sie eine geschweige gar die auserwählte Gemeinde sei, sie trägt ökumenischen Charakter und betätigt sich demgemäß.

Ihren Hauptberuf glaubt die Evangel. Gemeinschaft darinnen erkennen zu sollen, daß sie auf Befehl des ewigen Gottes die Sünder zur Buße ruft und den Gehorsam des Glaubens an Christo aufzurichten sucht; sie bemüht sich ernstlich, die Erkenntnis so viel als möglich zu verbreiten, daß wahre Religion kein Erbstück, nichts Unpersönliches ist, sondern eine göttliche Lebensmacht, mit welcher man durch subjektives, im Bewußtsein empfundenes Erleben, durch eine persönliche Erfahrung in Berührung treten muß.

Notgedrungenerweise muß es als ein weiteres Ziel der Evangel. Gemeinschaft bezeichnet werden, diese durch ihren Dienst gläubig gewordenen und alle solche, die dem zukünftigen Zorn entrinnen wollen, in ihre Gemeinden zu sammeln, um sie durch die Predigt des Wortes, den fleißigen Gebrauch der Gnadenmittel, sowie durch regelmäßige und geordnete Seelenpflege im geistlichen Leben und in der Erkenntnis Jesu Christi zu fördern, so daß sie in der Heiligung leben, ohne welche niemand den Herren sehen kann.

Zur Erreichung ihrer hohen religiösen Ziele wendet die Evangel. Gemeinschaft alle von ihr für richtig und wirksam gehaltenen Mittel an und scheut dabei kein Opfer weder an Kraft noch an Zeit, noch an Geld.

Da sie eine entschiedene Mäßigkeitskirche ist, weiß sie innerhalb ihrer Kreise nichts von Trinkerelend, und ihr Einfluß nach Außen ist heilsam.

Ihre Prediger und Glieder bekämpfen durch Wort und Beispiel die Seuche der Unsittlichkeit und verbreiten eine reine Moral, besonders auch durch Pflege des christlichen Familienlebens. Dadurch, daß ihre Glieder eine selbsterfahrene Religion belebt und daß sie solche Schriften verbreiten, die die Erkenntnis Christi vermitteln, bekämpfen sie ebenso nachhaltig als wirksam den Unglauben, der nicht einmal auf das verständige Fragen des menschlichen Geistes eine befriedigende Antwort zu geben vermag, geschweige, daß er das Sehnen des Herzens stillen, die Gewissenspein lindern, die Todesfurcht bannen, das Sterben erleichtern oder gar das Ewigkeitsahnen verscheuchen kann.

Wie aus der verhältnismäßig großen Zahl ihrer Sonntagsschüler, der von ihr publizierten Jugendschriften, der katechetischen Klassen, der Jugendvereine und ihrer bedeutenden Mitgliederzahl zu ersehen ist, arbeitet die Evangel. Gemeinschaft zielbewußt und energisch an

der religiösen Erziehung ihrer Jugend. Es handelt sich dabei keineswegs um einen religiösen Drill, sondern um eine systematische Unterweisung nach höheren pädagogischen Gesichtspunkten.

Die Evangel. Gemeinschaft ist bemüht, ihrer Jugend das dem Christentum eigene, die Gesamtkultur durchdringende Bildungsideal verständlich zu machen und sie für dasselbe zu begeistern.

Jesus Christus ist nicht nur der strahlende Mittelpunkt, die ewig wirksame Kraft, der nie erlöschende Lebensherd des Christentums, sondern er ist auch für seine Gläubigen das heilige und vollkommene Vorbild wahrer Menschheit; die an ihn glauben, erkennen es als ihr Vorrecht und ihre Pflicht, nach seinem Bilde Herz und Leben zu formen.

Fortschreitende Herzensbildung zu größerer Christusähnlichkeit wirkt wesentlich mit zur Bildung des Charakters der Verstandsanlagen, der gesellschaftlichen Umgangsformen und nicht zuletzt auf die Führung des irdischen Berufes.

Zu diesen hohen Bildungszielen bemüht sich die Evangel. Gemeinschaft ihre Jugend zu führen.

Die Evangel. Gemeinschaft ist auch auf dem Gebiet der sozialen Arbeit tätig.

Für ihre Armen unterhält sie guteingerichtete Unterstützungskassen. Witwen und Waisen werden nicht übersehen. Den Kranken aller Stände und ohne Unterschied des Bekenntnisses dienen mehr als 400 Diakonissinnen, sowie verschiedene Hospitäler und Kliniken. Für ihre Prediger hat sie Pensionskassen, für ihre Gliederschaft wohltätige Sterbekassen. Es werden jährlich für derartige soziale Zwecke viele Tausende verwendet, ohne daß Aufhebens davon gemacht wird, oder daß sie fremde Hilfe in Anspruch nähme, die erforderlichen hohen Summen aufbringen zu helfen.

Die langjährige Heidenmissionsarbeit in dem Land der aufgehenden Sonne, Japan, und die seit ca. 5 Jahren in China betriebene Mission sind schon erwähnt und auch bekannt.

Doch nun zum Schluß!

Ich zeichnete Ihnen ein Bild von der Evangel. Gemeinschaft. Sie ist keine Idealkirche, die besteht nirgends hienieden; es haften auch unserer Kirchengemeinschaft menschliche Schwächen und zeitliche Gebrechen an, die der Herr abtun wird, wenn er kommt. Doch probierte ich, die Evangel. Gemeinschaft zu zeigen nach dem was sie ist und was sie will.

Ich stellte Ihnen eine evangelische Religionsgemeinschaft vor Augen, die eine rauhe Bahn hinter sich hat und noch jetzt mannhaft mit schweren Problemen ringt auf dem Gebiet der inneren und der äußeren Mission. Es mag sein, daß man sagt, diese kirchliche Genossenschaft ist zu klein,

um als Sonderkirche erfolgreich prosperieren zu können! Es kann nicht geleugnet werden, daß die Evangel. Gemeinschaft klein an Zahl und gering an Kraft ist. Das weiß sie auch sehr wohl. Doch, man unterschätze sie nicht! Sie ist fest gefügt, mit Sturm und Drang, mit Armut und Sorge wohl vertraut, denn ihrs Mission war vielfach die Passion. Aber sie hat den Willen zum Leben, die Kraft zur Selbstbehauptung, was ihre mehr als 100jährlge Geechichte hinlänglich erhärtet, und daher ist sie entschlossen, wenn es ihrem erhöhten Herrn wohlgefällt, bis zu seiner Wiederkunft fortzubestehen und das von ihr an der neutestamentlichen Schrift erkannte Gemeindeideal unter dem Beistande seiner Gnade zu verwirklichen, so weit das auf Erden und durch mangelhafte menschliche Werkzeuge überhaupt möglich ist.

Während die Evangel. Gemeinschaft entschlossen nach jenen idealen Zielen strebt, lehnt sie es entschieden ab, wider ältere, ehrwürdige Kirchen, die zwar eine andere Art, aber im Grunde dasselbe Ziel haben, zu kämpfen. Es ist vielmehr ihr Begehr, im Frieden mit allen zu leben, die den Bau des Reiches Gottes auf Erden fördern und die die Wahrheit immer völliger zu besitzen sich bestreben.

Was mir am Methodismus besonders wertvoll erscheint.

Von P. *Gustav Junker*, Direktor der Martin-Missions-Anstalt, Frankfurt a. M.

Der Methodismus, über den zu berichten ich die Ehre habe, hat seinen Anfang genommen ums Jahr 1739. Als **John Wesley** am 2. März 1791 in London starb, gab es in England 72 000 Methodisten und 294 Prediger, in Amerika etwa 63 000 Mitglieder, zusammen 135 000. Jetzt, 120 Jahre später, zählt der Methodismus in der ganzen Welt rund 9 Millionen Mitglieder, 50 000 Reise- und über 100 000 Lokalprediger, 8 Millionen Schüler in seinen Sonntagsschulen und insgesamt 30 Millionen Anhänger. Am stärksten in England, Nordamerika und Australien, hat er Missionen in der ganzen Welt. Die Bedeutung dieser Zahlen wird man kaum überschätzen können. Vielleicht gibt es in der Geschichte des Christentums kein zweites Beispiel eines so starken Wachstums. Und doch sind nach dem Zeugnis des englischen Historikers John Richard **Green** „die Methodisten selbst nur das geringste Resultat der methodistischen Erweckung". An diesem weitverzweigten Baume ist der Methodismus in Deutschland allerdings nur erst ein schwaches Reis. Viel bedeutender ist seine indirekte Einwirkung auf das religiöse Leben unseres Vaterlandes gewesen, wie ja auch andererseits deutsche Frömmigkeit und deutsche Wissenschaft den Methodismus schon bei seinem Entstehen stark und nachhaltig beeinflußt haben. Ich erinnere nur an die „Nachfolge Christi" von Thomas von Kempen, an die Herrnhuter Brüdergemeine, an Luthers Vorreden zum Galater- und Römerbrief, an Bengels Gnomon und das deutsche Kirchenlied, das auf John Wesley einen so tiefen Eindruck machte, daß er bereits in Amerika eine Anzahl deutscher Lieder ins Englische übertrug und in einem kleinen Gesangbuch herausgab.

Es wäre töricht, wollten wir uns dieser Zahlen in kleinlichem denominationellem Stolze rühmen. Ich habe sie nur vorausgeschickt, um zu zeigen, daß der Methodismus weder eine Schmarotzerpflanze ist, wie manchmal von Gegnern gesagt wird, noch eine kleine Sache, die sich in einem engen Winkel abspielt, sondern daß man es hier mit einer großen religiösen Bewegung zu tun hat, in der mächtige Geistes-

kräfte wirksam sind. Denn diese Tausende und Millionen hat der Methodismus nicht gewonnen durch List, durch staatlichen Zwang oder einen fürstlichen Machtspruch, sondern durch die Verkündigung des reinen, mächtigen Wortes Gottes. Nicht völkerweise, sondern einzeln, Seele für Seele, hat er sie für sich gewonnen, nachdem er sie zuvor in das Reich Gottes eingeführt hatte. Diese Beobachtungen legen uns die Frage nahe: Was ist das Wesentliche an dieser Bewegung?

Der Methodismus hat von Anfang an nie seine Aufgabe darin gesehen, eine neue Lehre zu verkündigen, oder für eine besondere Form der kirchlichen Verfassung Propaganda zu machen. Er hat selbstverständlich seine Theologie und muß sie haben. Im allgemeinen bekennt er sich zu den Lehren, die er teils von den älteren **Reformationskirchen,** teils von dem Holländer **Jakob Arminius** empfangen hat, und wenn er auch manche derselben modifizierte, so hat er sich doch nie dazu berufen gefühlt, neue Dogmen aufzustellen. Es ist der Meinung, daß die Welt an den alten völlig genug hat. Ebenso hat sich bei ihm eine besondere Art des Gemeindeaufbaues, der kirchlichen Organisation und Verfassung herausgebildet, ja sogar mehrere Arten, die mancherlei Verbesserungen und Vorzüge aufweisen, aber wir sind selbst nicht der Meinung, daß es eine für alle Christen verbindliche Gemeindeordnung gibt, glauben vielmehr, daß die Heilige Schrift in dieser Beziehung nur allgemeine Grundsätze enthält, im übrigen aber völlige Freiheit läßt, den Orts- und Zeitverhältnissen Rechnung zu tragen. Die Angelegenheiten einer Gemeinde oder Kirche können in verschiedener Weise zweckmäßig geordnet werden, und was in einem Lande und zu einer Zeit sich bewährt hat, ist nicht maßgebend für ein anderes Land und eine andere Zeit. Das Wesentliche am Methodismus liegt nicht auf diesem Gebiet.

1. Geboren aus einer Erweckung, hat der Methodismus von Anfang an **die Religion als Leben** betrachtet, nicht als Satzung oder Lehre. **Menschen zu einem neuen Leben zu erwecken,** zu einem Leben aus Gott und für Gott, war und ist noch heute sein Ziel. Wir gebrauchen dafür das alte Wort „Heiligung". Dasselbe hat für uns nicht das Schreckhafte, das es für viele andere Leute zu haben scheint. Uns ist es lieb und vertraut. Wir verstehen darunter nicht ein sauertöpfisches Wesen, klösterliche Zurückgezogenheit, oder pharisäische Schein- und Werkheiligkeit, sondern den normalen Zustand des Menschen, die **Gesundheit der Seele,** ein Herz, gereinigt von der Sünde und gefüllt mit der Liebe Gottes. Wie die Quelle, so der Strom. Aus der Gottesliebe fließt die Bruder- und Menschenliebe. Wohnt Gott im Herzen, so fehlt es nicht an Lust und Kraft zu einem reinen, heiligen Wandel. In seinem „kurzen Bericht über den Ursprung des Methodismus" hat **Wesley** selbst dies als die Aufgabe der neuen Bewegung bezeichnet: „Im Jahre 1729 kamen zwei

junge Männer in England beim Lesen der Heiligen Schrift zu der Überzeugung, daß sie ohne Heiligung nicht selig werden könnten. Sie jagten daher derselben nach und ermahnten auch andere dazu. Im Jahre 1737 kamen sie zu der Erkenntnis, daß Heiligung durch den Glauben kommt, und daß ein Mensch gerechtfertigt sein muß, ehe er geheiligt werden kann. Heiligung blieb dessen ungeachtet ihr Ziel, und Gott bestimmte sie dazu, ein heiliges Volk zu sammeln." Noch deutlicher spricht er sich darüber aus in der kleinen Schrift „Charakter eines Methodisten". Es heißt da: „Das unterscheidende Merkmal eines Methodisten besteht nicht in seinen Meinungen. Er mag diesem oder jenem Glaubensbekenntnis zustimmen, besondere Ansichten hegen, oder die Lehre dieses oder jenes Mannes mit Eifer vertreten, aber alles das berührt nicht den Kern der Sache. Wer sich einbildet, ein Methodist sei ein Mensch, der sich durch eigentümliche Lehren von anderen Christen unterscheidet, verrät damit nur seine Unbekanntschaft mit der Sache und ist weit von der Wahrheit entfernt. Wir glauben zwar, daß die ganze heilige Schrift von Gott eingegeben ist, und hierin unterscheiden wir uns von Juden, Türken und Ungläubigen. Wir glauben ferner, daß das geschriebene Wort Gottes die einzige und hinlängliche Richtschnur des christlichen Glaubens und Wandels ist, und hierin unterscheiden wir uns von den Anhängern der römischen Kirche. Wir glauben ferner, daß Jesus Christus ewiger und wahrhaftiger Gott ist, und hierin unterscheiden wir uns von den Socinianern und Arianern. Aber hinsichtlich aller Meinungen, die den Grund des Christentums nicht berühren, halten wir es mit der Regel: Denken und denken lassen. Mögen diese Meinungen sein, wie sie wollen, wahr oder falsch, sie sind nicht die eigentlichen Kennzeichen eines Methodisten..... Aber wer ist nach eurem eigenen Urteil ein wahrer Methodist? Ich antworte: Ein Methodist ist ein Mensch, in dessen Herz die Liebe Gottes ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, welcher ihm gegeben ist; ein Mensch, der den Herrn seinen Gott liebt von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und aus allen Kräften. Gott ist seines Herzens Freude und das Verlangen seiner Seele, die beständig ausruft: Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Mein Gott und mein alles! Du bist allezeit meines Herzens Trost und mein Teil!" Darauf schildert **Wesley** die Früchte eines solchen Zustandes und fährt dann fort: „Dieses sind die Grundsätze unserer Gemeinschaft, die eigentlichen Kennzeichen eines wahren Methodisten. Dadurch allein begehren diejenigen, die man spottweise so nennt, sich von andern zu unterscheiden. Will jemand sagen: Ei, das sind ja die wohlbekannten Grundsätze des Christentums! der hat Recht, das ist ganz meine Meinung.... Durch diese Kennzeichen, durch die Früchte eines lebendigen Glaubens trachten wir uns von der ungläubigen Welt und von allen denjenigen, deren Sinn

und Leben dem Evangelio Christi nicht gemäß ist, zu unterscheiden. Aber von wahren Christen, sie mögen heißen, wie sie wollen, wünschen wir durchaus nicht unterschieden zu werden, noch auch von denjenigen, welche aufrichtig dem nachjagen, was sie, wie sie wissen, noch nicht erreicht haben. Nein, hier gilt das Wort: Wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, derselbe ist mein Bruder, Schwester und Mutter."

Zu solcher Heiligung des Herzens und Lebens führt kein anderer Weg als der **Glaube an Jesus Christus.** Darunter verstehen wir nicht die Annahme einer Lehre, eines Dogmas, sondern die zuversichtliche Aneignung der uns durch Christus, durch seinen Tod am Kreuz erworbenen und in seinem Worte angebotenen Gnade Gottes; ein festes Vertrauen zu ihm als unsere Versöhnung und unser Leben; eine gewisse Zuversicht, die der Mensch zu Gott hat, daß ihm um Christi willen seine Sünden vergeben sind. Wer immer durch Christus zu Gott kommt und ein Herz gewinnt zu seiner Liebe, wird erlöst von aller Schuld und Macht der Sünde und hat jetzt schon in der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus wahrhaftigen Frieden und ewiges Leben. Diesen Glauben aber haben wir uns nicht als einen einmaligen, isolierten Akt zu denken, vielmehr muß er zu einer beständigen Gewohnheit der Seele werden, die durch ihn so mit Christus vereinigt wird wie die Rebe mit dem Weinstock, so daß sie an ihm hängt und haftet, der uns von Gott gemacht ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, und es bei ihr heißt: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir."

Diese Wahrheiten zu verkündigen, wird der Methodismus nicht müde. Alle Lehren mehr spekulativer Art sucht er zu vermeiden, um die Menschen unmittelbar zu Christus zu führen, von dem, wie die Erfahrung unzähliger Männer und Frauen aus allen Ständen bestätigt, die geistlichen Kräfte ausströmen, die imstande sind, eine wahre Erneuerung und Heiligung der Seele zu bewirken.

Zweitens möchte ich die **Aggressivität und den starken Missionstrieb** des Methodismus hervorheben. Wesleys Motto: „Die Welt ist mein Kirchspiel" ist den Methodisten in Fleisch und Blut übergegangen. Der Grund dazu ist nicht das rein äußerliche Streben, Proselyten zu werben, damit der eigene Haufe größer werde, oder gar der Gedanke, sich dadurch einen besonderen Gotteslohn zu verdienen. Nein, die Wurzel dazu liegt tiefer. Wenn ein Mensch Gott erlebt hat, wenn er der Liebe und vergebenden Gnade gewiß geworden ist, dann fühlt er sich innerlich getrieben, ein Zeuge der erkannten und erfahrenen Gnade zu sein. Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über. Die Freude seines Herzens ist zu groß, er kann nicht schweigen. Dazu kommt, daß wahre Heiligung eine **völlige Hingabe an Gott** voraussetzt. Der Methodist weiß, daß er sein Ideal des vollkommenen Mannes nach dem Maße Christi nicht

erreichen kann ohne Selbstverleugnung. Jesus ist ihm auf diesem Wege vorangegangen. Die Liebe Christi treibt ihn, nicht sich selbst zu leben, sondern andern. Dieser Geist empfängt weiter fortwährend neue Nahrung durch die dem Methodismus eigene Lehre von der **Allgemeinheit der Erlösung.** Die Gnade Gottes in Christo ist danach nicht beschränkt auf ein Volk, noch auf eine Schar von Auserwählten, noch auf den Kreis der Getauften, sondern sie erstreckt sich auf die ganze Menschheit. Der Methodist glaubt wirklich, daß Gott ein Heiland ist **aller** Menschen und will, daß **allen** geholfen werde; daß Christus gestorben ist für **alle** zur Erlösung. Schon Wesley hat gelehrt, „daß es keinen Menschen gibt, der ganz und gar im natürlichen Zustande sich befindet; daß kein Mensch dessen beraubt ist, was wir die vorlaufende Gnade nennen; daß jeder Mensch ein gewisses Maß von diesem Lichte besitzt, einen Schimmer, der früher oder später, mehr oder weniger einen jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt tritt, so daß kein Mensch sündigt, weil er keine Gnade besitzt, sondern weil er die Gnade, die er besitzt, nicht anwendet." Diese Überzeugung, daß das Heil, oder Nicht-Heil eines Menschen lediglich abhängt von seinem eigenen Verhalten den Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes gegenüber, treibt den Methodisten ins volle Menschenleben hinein, ja, über Länder und Meere, als ein Werber für Gottes Reich. Er fühlt sich innerlich verpflichtet, die frohe Botschaft von Christus allen Menschen zu verkündigen. Darum legt er auch so großes Gewicht auf die religiöse Erziehung und die Arbeit an der Jugend, weil nach seiner Überzeugung jedes Kind dem Herrn gehört und für ihn erzogen werden sollte, ein Gotteskind zu sein von Mutterleibe an, sein Leben lang.

3. Drittens möchte ich hinweisen auf die Vorkehrungen, die der Methodismus getroffen hat zur **Pflege der christlichen Gemeinschaft,** sowie auf die praktische Anerkennung, die er dem Gedanken vom **allgemeinen Priestertum der Gläubigen auch in seiner Verfassung zollt.** Er sucht alle, die sich ihm anvertrauen, zu kleinen Gruppen zu vereinigen, ursprünglich Klassen genannt, zu gemeinschaftlichem Gebet, gegenseitiger Belehrung, Aufmunterung und Ermahnung. Hier soll der kameradschaftliche Geist, der Geist der Bruderliebe, der für wahres Christentum so wesentlich ist, geweckt und genährt werden. Hier bietet sich jedem Gelegenheit, diesen Geist zu betätigen, des andern Last zu tragen, ihm beizustehen und zu helfen mit Wort und Tat in leiblichen und geistlichen Nöten. Hier wird auch der Blick geschärft für alle Aufgaben des Reiches Gottes, für das, was rings um uns her in unserer nächsten Nähe zu geschehen hat, wo es gilt, Not zu lindern, Tränen zu trocknen, überhaupt dem Nächsten Gutes zu tun, sowie für die Ausbreitung des Evangeliums da, wo Christi Name nicht bekannt ist; kurz, hier ist eine

Schule, wo man lernt beten, glauben, lieben und hoffen, indem man das alles praktisch zu üben Gelegenheit findet. Aus solchen kleinen Gesellschaften baut sich die Gemeinde auf; es entstehen ferner größere Verbände, wie jährliche Konferenzen und weltweite Kirchen. Derselbe Geist, der in der kleinen Keimzelle wirkt, beherrscht den großen Organismus. Alle Teile sind miteinander verbunden, damit sie sich gegenseitig fördern und stärken, und das alles freiwillig ohne äußeren Zwang.

Dieser Geist hat in der **Bischöflichen Methodistenkirche** zur Ausbildung einer Verfassung geführt, die, man verzeihe das politische Wort, eine durchaus demokratische Grundlage hat. Die Generalkonferenz dieser Kirche z. B. besteht aus frei gewählten Vertretern der Prediger und der Laienschaft. Eine jährliche Konferenz in Afrika oder China, die für die allgemeinen Anstalten und Unternehmungen der Kirche fast nichts leistet, aber viel empfängt, hat trotzdem die gleichen Rechte wie eine Jährliche Konferenz in Pennsylvanien oder Newyork, die dazu Hunderttausende beisteuert. Die in der Generalkonferenz vereinigten Prediger und Laien bilden den gesetzgebenden Körper und wählen gemeinsam die Bischöfe, denen weitgehende Vollmachten verliehen sind. Aber sie sind der Generalkonferenz verantwortlich für den Gebrauch, den sie davon machen, und müssen sich's gefallen lassen, daß ihr privates und amtliches Verhalten alle vier Jahre einer genauen Prüfung unterworfen wird. Sie haben selbst kein Stimmrecht in dieser Konferenz, ja, dürfen unaufgefordert sich nicht einmal an der Debatte beteiligen; aber jeder Prediger und jedes Laienmitglied der Kirche, das sich durch eines Bischofs Handlung beschwert fühlt, kann hier seine Klage vorbringen, oder vorbringen lassen, und ein Bischof darf nicht eher fortfahren, sein Amt zu verwalten, als bis die Generalkonferenz durch Abstimmung erklärt hat, daß keine Einwendung gegen seinen Charakter vorliegt.

4. Viertens **seine Sympathie mit den Massen und sein aufs Volksganze gerichteter Dienst.** Der Methodismus hat es von Anfang an mit dem Wort Jesu gehalten: „Den Armen wird das Evangelium verkündigt." Er hat den „Armeleutegeruch" nie gescheut, sondern es stets für seine vornehmste Pflicht angesehen, den unteren Klassen, die die Masse des Volkes bilden, das Evangelium zu bringen. Die große Mehrzahl seiner Mitglieder entstammt den unteren Volksschichten. Viele aber von denen, die durch ihn religiös beeinflußt wurden, sind gerade dadurch auch wirtschaftlich und intellektuell gehoben worden. Sie, ihre Kinder, oder Enkel gehören jetzt den mittleren Schichten der Bevölkerung an, ja, manche sind in die Oberschicht eingedrungen. Dieser Aufstieg ist ein Beweis für die Gesundheit der Religion, die sie empfangen haben. Wir glauben ferner, daß die Gedanken des Herrn Jesus nieht nur darauf

gerichtet waren, **einzelne** Seelen zu retten, sondern das **ganze Volksleben** mit einem neuen Geiste zu durchdringen. Der Methodismus hat darum an den allgemeinen Notständen, mit denen unsere Zivilisation belastet ist, stets den innigsten Anteil genommen und sich mit seinen Kräften gern in den Dienst der Allgemeinheit gestellt. Er hat die Armut, die Unwissenheit, die Unsittlichkeit und Unmäßigkeit bekämpft, für Abschaffung der Sklaverei gearbeitet und sich der Unterdrückten in weitgehendem Maße angenommen. Eine wirkliche Heilung und Beseitigung aller der genannten und sonstigen Notstände erwartet er nur von dem Geiste Christi, der ein Geist der Liebe und Gerechtigkeit ist. Aber gerade deshalb, weil er sich von diesem Geist getrieben fühlt, erkennt er in wachsendem Maße seine Verantwortlichkeit, an der Lösung der Probleme, die sich hier jedem Menschenfreund bieten, mitzuarbeiten. So hat die letzte Generalkonferenz der Bischöflichen Methodistenkirche auch zu den **sozialen Fragen** Stellung genommen und in einer längeren Resolution u. a. folgendes ausgesprochen:

„Wir erkennen die der Arbeiterbewegung zugrunde liegenden Gedanken und Absichten als im wesentlichen sittlich berechtigt an und empfehlen sie darum allen Christen zur Unterstützung. . . . Die Bischöfliche Methodistenkirche steht ein: für Gleichheit des Rechtes und volle Gerechtigkeit gegen alle Menschen in allen Lebensstellungen; für das Prinzip der gegenseitigen Verständigung und des Schiedsgerichts in industriellen Streitigkeiten; für ausreichenden Schutz des Arbeiters vor den besonderen Gefahren des Maschinenbetriebs, vor gewerblichen Krankheiten und vor Unfällen; für Abschaffung der Kinderarbeit; für Regulierung der Frauenarbeit zum Schutze der körperlichen und moralischen Gesundheit des Gemeinwesens; für Beseitigung der Hungerlöhne; für allmähliche und vernunftgemäße Verminderung der Arbeitsstunden auf das mögliche Mindestmaß, mit Arbeit für alle und Gewährung von so viel freier Zeit an alle, als zur Erreichung des höchsten Lebensideals notwendig ist; für einen Ruhetag aus je 7 Tagen; für einen auskömmlichen Lohn in jedem Industriezweig; für den höchsten Lohn, den jeder Industriezweig gewähren kann, und für die gerechteste Verteilung des Arbeitsertrags, die gefunden werden kann; für Anerkennung der goldenen Regel und der Gesinnung Christi als höchstes Gesetz der Gesellschaft und das sichere Heilmittel für alle sozialen Übel." Die bedeutsame Kundgebung schließt mit einem Appell an die Prediger, die sozialen Fragen geduldig zu studieren und die Lehren Jesu in ihrer Bedeutung für die moralischen Interessen der heutigen Gesellschaft furchtlos, aber auch besonnen zu verkündigen, — an die kirchliche Presse, Männervereine, Jugendbündnisse und Sonntagsschulen, den Geist der sozialen Verantwortlichkeit zu wecken und in die richtigen Bahnen

zu leiten. „Wir verlangen,“ heißt es zuletzt, „von allen unsern kirchlichen Einrichtungen und Anstalten, daß sie ihr Bestes tun zur Hebung des Volkes und zur Heilung der Schäden, an denen es krankt. Dabei aber laßt uns nicht vergessen, daß diese Arbeit nicht einzelnen Gruppen zugeschoben werden darf, sondern von der ganzen Kirche getan werden muß. Auf jedem Mitglied ruht die heilige Verpflichtung, sich mit seinem Eigentum, seinem Einfluß und seiner bürgerlichen Stellung zur Ehre Gottes in den Dienst unserer Zeit zu stellen. So mögen alle Methodisten mit Gebet und Tat nach dem Reiche Gottes trachten, in dem Gottes Wille geschieht auf Erden wie im Himmel.“

5. Zum Schlusse lassen Sie mich noch die **Weitherzigkeit und Duldsamkeit** des Methodismus erwähnen. Ich habe vorhin gesagt, daß er es als seine Aufgabe betrachtet, ein heiliges Volk zu sammeln. Das bitte ich nicht so zu verstehen, als ob wir uns als eine Gemeinde von vollkommenen Heiligen betrachteten und auf andere Christen von oben herabschauten. Nichts liegt uns ferner als das. Heiligung ist unser Ziel Aber wie weit wir im einzelnen oder als Gesamtheit dieses Ziel erreicht haben, darüber wage ich nichts zu sagen. Ich fürchte, daß bei einer Abrechnung da manches Manko zu buchen wäre. Was der Methodismus von sich selbst sagt, ersehen Sie aus den „Allgemeinen Regeln“, welche allen Zweigen des Methodismus in der ganzen Welt gemeinsam sind. Da heißt es: „Diese Gemeinschaft ist nichts andres als eine Verbindung von Personen, die die Form der Gottseligkeit besitzen und der Kraft derselben teilhaftig zu werden suchen, und die sich darum vereinigt haben, miteinander zu beten, sich ermahnen zu lassen, über einander in Liebe zu wachen und dadurch einander in der Ausschaffung ihres Seelenheils behilflich zu sein. . . . An diejenigen, welche in die Gemeinschaft aufgenommen werden wollen, wird keine weitere Forderung gestellt als die, daß sie ein Verlangen haben, dem zukünftigen Zorn zu entfliehen und von Sünden erlöst zu werden.“ Das ist die einzige Bedingung, um in die Methodistenkirche aufgenommen zu werden. Jeder ehrliche Zweifler, jeder aufrichtige Sucher nach der Wahrheit, jeder Gebundene, der sich nach Freiheit von Sünde und nach Frieden sehnt, ist hier willkommen. Wir gewähren auch jedem Mitgliede volle Freiheit des Denkens und der Forschung, und kein Mitglied kann wegen seiner Ansichten und Meinungen ausgeschlossen werden.

Ebenso hegt der Methodismus **andern Kirchen** und **Gemeinschaften** gegenüber die brüderlichsten Gesinnungen Wenn eine große Kirche wiederholt und noch in der jüngsten Zeit mit einem gewissen Stolz erklärt hat, daß sie prinzipiell unduldsam sei, so steht der Methodismus auf dem entgegengesetzten Standpunkt. Er ist grundsätzlich duldsam. Der Stolz auf Meinungen erscheint ihm nicht weniger verwerflich, als der

Stolz auf Werke. „Ich habe nur eine einzige Frage zu stellen," sagt Wesley, „nämlich: Ist dein Herz rechtschaffen, wie mein Herz gegen dich ist? Wenn dem so ist, so gib mir deine Hand. Um der Meinungen und Worte willen lasset uns das Werk Gottes nicht zerstören. Liebst du Gott, und dienst du ihm? Das ist genug; ich reiche dir die rechte Hand der Gemeinschaft." Bei einer andern Gelegenheit ermahnt er seine Nachfolger: „Verdammet keinen Menschen, weil er nicht so denkt, wie ihr denkt. Laßt jedem volle Freiheit, für sich selbst zu denken. Erlaubt jedem, sich sein eigenes Urteil zu bilden, da jeder für sich selbst Gott Rechenschaft geben muß. Verabscheut jede Art von Verfolgung, und gebt diesem Geiste nicht im geringsten Raum. Wenn ihr einen Menschen nicht überzeugen, oder für eine Wahrheit nicht gewinnen könnt, so versucht nie, ihn dazu zu zwingen. Wenn Liebe ihn nicht überwinden kann, so überlaßt ihn Gott, dem Richter über alle." Darum verurteilt der Methodismus jede Anwendung von Zwang oder Gewalt in religiösen Dingen und tritt für völlige Gewissens- und Religionsfreiheit ein. Er ist eine Freikirche und verlangt für sich keinerlei Privilegien oder Vorrechte. Alles, was er für sich verlangt, ist er bereit, auch jeder andern Religionsgesellschaft zuzugestehen. Mit Recht hat darum Wesley das System des Glaubens und Lebens, das er predigte, bezeichnet als eine „männliche, edle, weitherzige Religion, die gleich weit entfernt sei von der Sumpfpflanze des Aberglaubens, der die Religion darin bestehen läßt, daß man tut, was Gott nicht geboten hat, oder sich enthält von dem, was er nicht verboten hat; wie andererseits von der Lieblosigkeit der Bigotterie, die unsere Zuneigung auf diejenigen beschränkt, welche unserer Partei, Richtung oder Meinung angehören." Wir glauben, daß alles Wahre und Gute von Gott stammt, ein Strahl des Lichtes ist, das von ihm ausgeht, und sind bereit, dieses Gute überall anzuerkennen, wo immer wir es finden. —

Was ich Ihnen hier vorgetragen habe, ist echter, altmodischer Methodismus, der aber nach meiner tiefsten Überzeugung auch für die Gegenwart brauchbar und heilsam ist. Das sind die Grundsätze, von denen der Methodismus in der ganzen Welt geleitet wird, und für die auch wir in Deutschland eintreten nach dem Maß unserer Kräfte und der Gelegenheiten, die uns geboten sind. Ich danke Ihnen für die Aufmerksamkeit, die Sie mir trotz der vorgerückten Stunde geschenkt haben. Manche unserer Anschauungen berühren sich mit Gedanken, die auch auf diesem Kongreß ausgesprochen worden sind. Andere stehen dazu im Gegensatz. Der wissenschaftlichen Forschung stehen wir frei und offen, ohne Vorurteil gegenüber. Wir fürchten sie nicht nur nicht, sondern wir lieben sie und fordern sie, und wir wissen, daß wir auch der liberalen Theologie manches zu verdanken haben. Um nur eins

hervorzuheben: sie hat uns viel geholfen, die wahre Menschheit Jesu besser zu verstehen. Aber je näher ich dem Menschen Jesus komme, um so anbetungswürdiger erscheint er mir, und um so mehr fühle ich mich gedrungen, aus der Tiefe meines Herzens auszurufen: Mein Herr und mein Gott! Ich sehe nicht die Brücke, die in diesem Punkte von meinem Glauben zu der Anschauung der liberalen Theologie hinüberführt. Aber ich weiß auch, daß unsere Ansichten **über** Jesus nicht allein maßgebend sind für das, was wir an wahren Lebenswerten **von** Jesus empfangen. Das ist in weit höherem Maße abhängig von der Aufrichtigkeit, mit der wir uns Jesus hingeben. Ein Mensch siehet, was vor Augen ist; Gott aber siehet das Herz an. Jesus hat gesagt: „Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen." Im Streben nach diesem Ziele, so hoffe ich, sind wir alle eins.

(Übersetzung)

Die tiefere geistige Einheit.

Von Rev. *T. Rhondda Williams*, Brighton.

Es ist eines der hoffnungsreichsten Zeichen der Zeit, daß das liberale Christentum heute den Ton einer tieferen Geistigkeit anschlägt. Es ist nicht mehr damit zufrieden, seine Anschauungen nur in die Breite auszudehnen, sondern es sucht tiefer zu graben, um auf die Erzgänge der geistlichen Erfahrung zu stoßen und die wunderbaren Schätze des Gottesbewußtseins zu heben. Das liberale Christentum war früher nicht besonders spirituell gerichtet und heute scheint es an der Grenze seiner Existenzfähigkeit angekommen zu sein, wenn es nicht durch vertiefte geistige Erfahrung neue Lebenskraft gewinnt. Aber es ist Hoffnung vorhanden, daß dies geschieht. Seine frühere Wirkung war gewiß auf manchen Gebieten höchst wertvoll, aber ich glaube, man wird bald soweit sein, anzuerkennen, daß der Hauptwert des liberalen Rationalismus in der Theologie darin bestanden hat, daß es die Bahn frei machte für neue Erlebnisse der Seele in der Erfahrung Gottes. Denn die Formen und Formeln unseres Denkens sind in gewisser Weise imstande, unsere Erfahrung zu beschränken und zu verengen. Dadurch, daß die liberale Theologie uns von der dogmatischen Auffassung des Christentums frei gemacht hat, die wie eine Fessel nicht bloß auf dem Verstand, sondern auch auf der Seele lag, hat sie die Bahn frei gemacht für etwas besseres. Sie hat die Unvernunft so vieler alter Schranken aufgezeigt, durch die sich die Sekten früher von einander trennen ließen; sie hat ferner gezeigt, daß es eine wirkliche Grenzlinie zwischen Kirche und Welt gar nicht gibt und damit hat sie für eine höhere und wahrere Einheit Raum geschaffen. Aber an und für sich ist die liberale Theologie höchstens eine Vorbereitung für etwas höheres, und als das hat sie nach meiner Meinung ihre Arbeit bereits geleistet. Die Zeit der Autorität der Glaubensbekenntnisse für die Religion ist für uns vorbei: der liberale Rationalismus hat das Gerüste der alten Theologie auf immer zerstört. Außerdem sehen wir an deutlichen Zeichen, daß der Denominationalismus im Absterben begriffen ist: alle Kirchen klagen über Abnahme der Mitgliederzahlen.

Was bedeutet das alles? Nach meiner Meinung bedeutet es, daß wir heute dringend eine neue und intensive Vergeistigung der Religion brauchen.

Die Orthodoxie hat abgewirtschaftet; eine bloß liberale Theologie gibt der Seele keine Nahrung; der Denominationalismus ist im Absterben, weil es ihm an Ausdehnungs- und Lebenskraft fehlt; das Sektenwesen ist am Zerbröckeln, weil der menschliche Geist sich erweitert hat und größere Verhältnisse braucht. Was die religiösen Glieder aller Denominationen tun müssen, das ist, daß sie wieder zum Zentrum durchdringen, daß sie die Seele der Religion wieder entdecken und sie in ihr innerstes Leben aufnehmen. Wir können die Gründlichkeit dankbar anerkennen, mit der die Kritik und der Rationalismus ihr Werk getan haben, denn gerade diese Gründlichkeit selber zeigt uns, wo die Grenzen ihrer Arbeit liegen und was darüber hinaus notwendig ist. Wenn, was nicht unwahrscheinlich ist, einige von den Propheten eines neuen geistigen Zeitalters aus den Reihen der rationalistischen Liberalen selber kommen sollten, so wäre das nur die neue Illustration einer altbekannten Tatsache. Luther wurde zum Reformator, weil er es mit der Religion, die ihm seine Kirche bot, furchtbar ernst nahm, so ernst, daß er aus ihr alles das herausholte, was sie ihm geben konnte, und dabei entdeckte er, daß es zu wenig war, was sie geben konnte. Eine weniger ernste oder eine oberflächlichere Natur wäre mit den alten Formen und Vorschriften zufrieden gewesen und hätte nicht daran gedacht, mehr zu verlangen. Es war einer der treuesten und wärmsten Freunde der anglikanischen Kirche, der die neue religiöse Bewegung am Ende des 18. Jahrhunderts begann, die sich schließlich von der Kirche trennte: gerade durch die Tiefe und Lebhaftigkeit seines Wesens entdeckte Wesley das Bedürfnis nach neuen Formen des religiösen Handelns. Annie Besant war durch und durch Materialistin: sie predigte ihren Materialismus überall durch das ganze Land und suchte ihm alles zu unterwerfen — und gerade durch diese Gründlichkeit erkannte sie, daß der Materialismus das nicht leisten konnte, was sie von ihm verlangte: gerade diese eifrige Materialistin war dazu bestimmt, einzusehen, daß das Universum geistiger Natur ist, und von dieser Geistigkeit vor der ganzen Welt Zeugnis abzulegen. Ebenso ist es manchen rationalistischen Liberalen gegangen: sie waren so gründlich in ihrer Arbeit, daß sie fähig wurden, die Führer zu einer neuen religiösen Ära zu werden, reicher und herrlicher als irgend eine, die wir bis jetzt erlebt haben. Gerade die Gründlichkeit, mit der die historische kritische Arbeit am Neuen Testament getan worden ist, verschafft uns die Überzeugung, daß historische Resultate überhaupt das Bedürfnis der Menschenseele nicht stillen können und daß die Geschichte, so wertvoll sie ist, doch in der Religion nur die zweite Stelle einnehmen

darf und die erste der persönlichen Erfahrung und unmittelbaren Erkenntnis Gottes überlassen muß. Den Nutzen der rationalen Kritik der Evangelien wird man nicht sowohl in den erreichten Resultaten finden, als in der Erkenntnis, zu der sie uns führt, daß wir die größten Schätze der Religion überhaupt nicht in dieser Richtung finden können. Die Diskussion über die Anfänge des Christentums wird uns sicher noch lehren, daß unsere persönliche Religion gar nicht davon abhängt, in welcher Weise die Fragen beantwortet werden, die dort vorkommen. Wohl verdient die Geschichte der christlichen Religion das eifrigste Studium und gewiß können wir viel daraus für uns entnehmen, wenn wir selbst schon religiöses Leben besitzen; aber Dr. Cobb sagt mit Recht: „Wenn der Satz, daß das Christentum eine geschichtliche Religion sei, so gemeint ist, daß damit Wesen und Ziel des Christentums ausgesprochen sein soll, dann ist er so durchaus falsch und mißverständlich, daß man ihn geradezu als widerchristlich bezeichnen und ihm den andern Satz gegenüberstellen muß: eine derartig verstandene geschichtliche Religion ist eine materialistische Religion."

Wer an den historischen Jesus glaubt, kann nur soweit etwas wertvolles von diesem Glauben haben, als er fähig ist, in dieselbe geistige Wirklichkeit einzutreten. Wer an den historischen Jesus nicht glaubt, und ebenso wer noch nie etwas von ihm gehört hat, ist keineswegs aus jenem Gebiet geistiger Wirklichkeit ausgeschlossen. In allen Ländern und zu allen Zeiten hat es Menschen gegeben, die in diese Wirklichkeit eingetreten sind — und ob sie ihr den Namen Jesus oder Christus, oder Jahve oder Brahma geben, ist gleichgültig. Jeder Tempel enthält etwas wertvolles, aber jeder Tempel ist zu klein für die göttliche Realität, die Himmel und Erde erfüllt. Verschiedenheiten sind in der Welt der Religion völlig unschädlich, so lange sie nur verschiedene Wege darstellen, auf denen verschieden geartete Menschen die religiöse Wirklichkeit auszusprechen versuchen. Bei der großen Verschiedenheit der Menschen selber ist es gar nicht anders möglich, als daß auch die Formen der Gottesverehrung und der religiösen Vorstellung verschieden sein müssen. Aber diese Verschiedenheit braucht ganz und gar nicht von Feindschaft oder Gegnerschaft oder irgend einem Gefühl des Getrenntseins begleitet zu sein. Wenn religiöse Verschiedenheit mit Feindseligkeit verbunden ist, so hat diese Feindseligkeit fast immer ihren Ursprung darin, daß eine ausschließende dogmatische Stellung festgehalten, das heißt eine Seite der Wahrheit für die ganze Wahrheit gehalten wird. Dagegen gibt es nur Ein Mittel: eine tiefere geistige Erfassung der Wahrheit; aber es scheint mir hoffnungslos, eine Einigung zu erwarten von der Diskussion der Punkte, in denen man auseinandergeht. Es gibt da die bekannte Geschichte aus dem 17. Jahrhundert von den zwei Brüdern Reynolds.

Der eine war ein eifriger Katholik, der andere ein ebenso eifriger Protestant. Sie pflegten jeder dem andern gegenüber seine Stellung zu verteidigen und dies taten sie beide so überzeugend, daß jeder den andern bekehrte! Offenbar eine höchst erfolgreiche Art der Diskussion — und doch war der Erfolg kein Gewinn. So lange die Diskussion die Richtigkeit der beiderseitigen Parteistandpunkte oder die Wahrheit der beiderseits festgehaltenen Dogmen beweisen will, so lange wird niemals eine Einigung erreicht. Die einzige Hoffnung auf Einigung kann nur liegen in der tiefen Einsicht in die geistige Wahrheit, die größer ist, als alle Dogmen und weiter reicht als alle Parteistandpunkte, denn nur aus dieser Erkenntnis kann die Bereitschaft entspringen, jedes kleine System von Wahrheiten gelten zu lassen, durch die das Licht, wenn auch gebrochen, hindurchscheint und sei es auch nur Einen Tag lang. Dann werden die alten Sekten die neuen nicht verwerfen, die christlichen Kirchen werden den Spiritismus, die „Neuen Gedanken" oder die „Christliche Wissenschaft" nicht mehr als Tabu behandeln, sondern bereit sein, alles anzuerkennen, was irgendwie dazu mithilft, daß der Mensch das Leben mehr vergeistigt. Wenn die Seelen sich völlig Gott unterwerfen, so entsteht eine neue Menschheit, in der alle Menschen eins sind und die den großen Frieden herbeiführt. Wohl bleiben auch dann Verschiedenheiten auf dem Gebiet der intellektuellen Auffassung und des Urteils, aber jede Bitterkeit verschwindet, wenn alle gemeinsamen Zugang durch den Einen Geist zu dem gemeinsamen Vater haben. Was die religiöse Welt heute am nötigsten braucht, das ist nicht theologische Diskussion, sondern religiöse Erleuchtung, nicht Beweisgründe, sondern eigene Erfahrung, nicht kluge intellektuelle Scharmützel für oder gegen einzelne Unterscheidungspunkte, sondern die ruhige anbetende Erkenntnis und wahre Anschauung Gottes. Natürlich müssen wir die erfahrene Wahrheit so deutlich als möglich aussprechen und beschreiben, aber wir dürfen nie vergessen, daß jede Aussprache dieser Wahrheit inadäquat ist und deshalb keine die andere auszuschließen braucht. Hat es je eine allen genügende Beschreibung der göttlichen Immanenz gegeben? Trotzdem ist der Mensch, dessen Leben mit dem wahren Gottesbewußtsein überflutet worden ist, seiner Sache so sicher, daß kein Beweisgrund ihn irgendwie erschüttern kann. Dieses Gottesbewußtsein wird immer mehr die lebendige Erfahrung auch vieler liberaler Christen von heute, und damit gewinnen sie die Überzeugung, daß sie ein neues Gebiet der Religion betreten haben, das noch viele Überraschungen für sie birgt. Es ist, als ob die mystischen Tore, die zu Gott führen, heute überall sich öffneten. Ich bin überzeugt, daß die liberale Bewegung in unsern Tagen ihre Geistestaufe empfangen wird: die Himmel Gottes stehen offen über ihr und die Stimme Gottes

spricht auch in ihrem Herzen: Du bist mein lieber Sohn. Diese Erfahrung gibt uns die Gewißheit, daß unbegrenzte Mächte in unserem Leben wirksam sind und unsere Seele schwingt sich über alle Schatten und alles Trübe in ein Reich des Lichtes. Von dem Gefühl des Ringens und Suchens nach Gott werden wir erhoben zu dem beglückenden Bewußtsein, daß Gott uns gefunden hat und unsere Seele erfüllt. Und dann wird uns die Wahrheit, daß alle Menschen eins sind, nicht eine Theorie, sondern eine lebendige Anschauung, in der der Geist lebt und webt, so daß Haß und Feindschaft gar nicht mehr möglich sind in dem weiten Reiche des Geistes, in dem wir alles willkommen heißen, was unser geistiges Leben erweitern kann. So und nicht anders kommt die Einigung in der Welt der Religion zustande. Die kleinen von einander getrennten Wassertümpel am Strand werden alle ein einziges Becken, wenn die Flut ihre Wogen über sie dahin führt. Wenn wir erfahren, wie das göttliche Leben jedes Einzelleben erfüllt, dann verschwinden unsere kleinen Trennungen.

Ich glaube, wir stehen schon am Beginn dieser Entwicklung; wo irgend in der Menschheit ein Pfingsten ist, da wird von ihr geweissagt. Und die wahren Propheten, Seher und Dichter sind die ersten Wellen, die die Flut auf den Strand des menschlichen Bewußtseins wirft, wenn sie aus dem weiten Ozean des göttlichen Lebens herankommt. Es ist bedauerlich, daß so viele Menschen heute zwar an die Entwicklung glauben, aber davon nichts wissen wollen, daß auch die geistigen Fähigkeiten sich noch höher entwickeln. Aber es gilt heute zu erkennen, daß diese einer beständigen Zunahme fähig sind; wer heute nur Feinde sieht, der kann morgen schon die Rosse und Wagen des Herrn erblicken. Wer heute nur den feurigen Ofen und seine Opfer sieht, der kann morgen schon die Gestalt des Menschensohnes mitten im Feuer erblicken. Wer heute nur die Wolken sieht, kann morgen den Menschensohn in ihnen kommen sehen. Warum sollen wir glauben, daß das heutige Maß unseres geistigen Unterscheidungsvermögens sich immer gleich bleiben müsse? Wenn es so weit zunimmt, als das beim Menschen möglich ist, so würden wir die Welt voll von der Gegenwart des Heiligen erblicken, das Leben erschiene uns erhaben und majestätisch, und durch alle widerwärtigen Gestalten und Ereignisse von heute, durch allen Kampf und Wirrwarr der Welt hindurch sähen wir dann bereits die neue Menschheit aufsteigen, die ihrer Einheit in Gott sich bewußt ist.

Der Mann, der die ersten Versuche mit der Elektrizität anstellte, der konnte sich nicht träumen lassen, daß einst ein Tag kommen wird, da man in England auf einen Knopf drückt, ein Funke läuft über die Erde und unter dem Meere durch in die Ferne und in Canada entzünden sich Lichter und flattern Flaggen! Und was ist die elektrische Kraft im Vergleich zum Geiste? Als Geistwesen, die wir sind, erfüllt uns eine

das Universum durchdringende Kraft, die hunderttausendmal wunderbarer ist, als die Elektrizität. Wenn der Mensch sich nach innen wendet und die Gesetze des geistigen Lebens erforscht, wenn er sich einmal die Mühe gibt, die Werkzeuge, mit denen wir das Geistige ausdrücken und weitergeben, ebenso sorgfältig zu vervollkommnen, als er dies mit seinen physikalischen Instrumenten getan hat, dann werden wir, das bin ich überzeugt, die Kraft erlangen, Gedanken so weit und so sicher auszusenden, wie heute den elektrischen Funken, Gedanken, die auf die Welt wirken wie die größten Wunder, die die Tore der Freiheit aufschließen, die Leuchtfeuer der Hoffnung entzünden und über alle Lande die Banner der Freiheit wehen lassen. Der Gedanke ist tatsächlich allmächtig, denn der Geist ist das höchste in der Welt. Alle Kultur ist nur die Verkörperung von Gedanken. Kriegsschiffe sind nur materialisierte Ideen. Wir brauchen bloß neue Gedanken zu denken, so schaffen diese eine neue Kultur: wenn wir den universalen Geist als Energie verwenden, so lösen sich die Kriegsschiffe in ihre Atome auf. Es ist buchstäblich wahr, daß mit Gott und im Bewußtsein alle Dinge möglich sind. Und diese Erfahrung ist der Grundton der religiösen Veränderung unserer Tage. Wir fangen an zu erkennen, daß die Welt, in der wir leben, erfüllt ist mit geistigen Schwingungen, deren Empfänger wir sein können, wenn wir uns dazu machen. Man sagt, die Luft über dem Krystallpalast in London sei voll von drahtlosen Botschaften. Warum? Weil dort mehrere Empfängerstationen errichtet sind. Sobald auch wir unsere Empfängerstationen bauen, wird die Atmosphäre unseres Lebens voll von geistigen Botschaften sein. Die bloße Glaubensorthodoxie hilft nichts, aber auf der andern Seite ist die bloße Freiheit von den Fesseln der Glaubensbekenntnisse auch nichts wert: denn die Elle, mit der das bloß verstandesmäßige Denken die Wirklichkeit messen will, ist viel zu kurz.

Was bleibt also? Es bleibt Gott und die Seele und der ganze Reichtum der geistigen Wirklichkeit. Diese Welt ist voll von verborgenen Herzen. Gott hat seine Ehre darein gesetzt, das Wirkliche zu verhüllen. Es ist auf wunderbare Weise mit Hüllen über Hüllen bedeckt, und nur wenn wir verstehen, eine nach der andern aufzuheben, kommen wir bis ans Herz der Wahrheit. Whitman sagt: „Dränge vorwärts, da sind göttliche Dinge verborgen, schöner als Worte es aussprechen können.“

Alles, was die Vergangenheit uns bisher gebracht hat, ist nicht mehr als eine Andeutung von dem, was noch kommen soll. Wir dürfen das Christentum weder als ein Lehrsystem noch als bloße Geschichte ansehen, sondern als ein Symbol der unbeschreiblichen Fülle des göttlichen Lebens, die uns näher kommt und zu der wir uns hin entwickeln. Nichts von dem, was wir bisher erkannt haben, darf sich mit der Herrlichkeit

vergleichen, die uns geoffenbart werden soll. In diese Erfahrung eintreten, das heißt vor dem heiligen Gral stehen, und von hier fällt ein fremdartiger Glanz auf das Antlitz all unserer Gefährten. Es heißt, sich selbst in dem Tempel finden, der größer ist als alle Kirchen, in der Brüderschaft, die umfassender ist, als alle andern Gemeinschaften, in der Wahrheit, die größer ist als alle Glaubensbekenntnisse, in der Sittlichkeit, die umfassender ist, als alle Gesetzbücher. Wenn wir diesen Tempel kennen, dann wissen wir auch, daß er vieltürig ist, daß er verschiedene Eingänge hat für die verschiedenen Arten von Menschen mit ihren verschiedenen Nöten.

So singt Matheson in seinem herrlichen Liede:

Drei Tore sind an dem Tempel,
Da der Mensch zum Beten tritt ein:
Und wer da wartet am äußeren Tor,
Der kann durch jedes herein.

O Vater, gib jedem die Antwort,
Die gerade er hören mag,
Laß scheinen dein Licht in seiner Nacht
Und gib ihm seinen Tag.

O gib den sehnenden Geistern,
Die da harren auf deine Ruh,
Erwärme ihr Herz mit deiner Glut
Und decke mit Frieden sie zu.

O gib der sehnenden Seele,
Die im Sturme des Zweifels schwebt,
Daß mit staunenden Augen sie sehen mag,
Wie dein Bild aus den Wogen sich hebt.

O gib dem Herzen, das ängstlich pocht
An der irdischen Sorgen Tür,
Zu wandeln den Weg, den mit Blumen du ihm
Bestreuest für und für.

Denn die trennende Mauer verschwindet
Und Licht wird im ganzen Bereich,
Denn des Grüblers Verstand und des Helfenden Hand
Gilt dem Herzen des Beters jetzt gleich.

Mittwoch, den 10. August, nachmittags.

DAS CHRISTENTUM UND DIE NICHT-CHRISTLICHEN VÖLKER.

Vorträge von Montet, Minami, Jayatilaka, Loll Sen, Teja Singh.

Vorsitzender: Professer D. theol. *J. Estlin Carpenter*, Oxford.

(Übersetzung.)

Das liberale Christentum in seinen Beziehungen zum Islam.

Prof. D. theol. *E. Montet*, Rektor der Universität Genf.

Das Verhältnis des Islam zu der westlichen und christlichen Zivilisation erweckt in unseren Tagen ein besonders lebhaftes Interesse. Dieses Interesse ist vierfältig, je nachdem man die Politik, die moderne Zivilisation, die Kolonisation oder die Religion betrachtet.

Vom politischen Standpunkte betrachtet, ist dieWelt des Muselmans in einer Umwandlung begriffen. Die Jungtürken sind dabei, das Gesicht der Dinge in der Türkei zu ändern. In Ägypten vereinigen sich die nationale Partei, die Volkspartei, die Khedivial-Reformpartei und die Gruppe, welche sie alle umfaßt, die „Ägyptische Jugend“, um ein neues Ägypten zu schaffen, — mögen ihre Aussichten auch unsicher sein. In Persien erstrebt die nationale Partei dasselbe Ziel.

Vom Standpunkt der modernen Zivilisation sieht man, wie ein neuer Geist den Islam zu durchdringen beginnt; wir beobachten bescheidene Anfänge einer Art Laizisierung der Welt des Muselmans. Dieser Prozeß fällt besonders auf in Algier, Tunis, Ägypten, Türkei und in Indien. Man denke, wie die Araber Eisenbahnen bauen und in Berührung mit unserer Zivilisation kommen.

Vom Standpunkt der Kolonisation sind die europäischen Mächte, welche mohammedanische Untertanen haben, zumal England, Frankreich und Holland ganz hervorragend interessiert an allen politischen, sozialen, religiösen und dergleichen Fragen, welche den Islam berühren.

Vom Standpunkt der Religion aber bietet der Islam, der mindestens 250 Millionen Anhänger zählt, ein außerordentliches Interesse, zumal

für uns religiöse Menschen einer verschiedenen Konfession, die im gleichen Maße wie die Religion Mohammeds missionarisch Propaganda treibt.

Wir werden uns nun darauf beschränken, den Islam von diesem Gesichtspunkt ausschließlich zu studieren, und zwar besonders in seinem Verhältnis zum liberalen Christentum, dessen Vertreter wir sind.

* * *

Der Islam als Totalität und mit einem Blick betrachtet stellt sich uns dar unter der Form eines gewaltigen Blockes, nämlich als die mohammedanische Orthodoxie, welche jedoch an einigen Stellen kleine Strömungen von religiösem Liberalismus durchläßt.

Hier erhebt sich vorweg eine Frage: Finden sich im Islam des XX. Jahrhunderts Atheisten, Gleichgültige und Freidenker? Solche gibt es, aber nach meiner persönlichen Erfahrung glaube ich versichern zu dürfen, daß die einen wie die anderen wenig zahlreich sind. Ich habe Freidenker unter den Ägyptern, Türken, Algierern usw. kennen gelernt; in denselben Ländern habe ich religiös Indifferente gefunden. In Marokko, dem eigentlichen Zentrum mohammedanischer Orthodoxie, habe ich Verkehr mit einem Atheisten gehabt, und zwar in Marrakesch. Aber Indifferente, Freidenker und Atheisten sind verschwindende Ausnahmen. Man wird die Wahrheit mit dem allgemeinen Urteil treffen, daß der Muselman ein Gläubiger ist mit mehr oder weniger religiöser Glut, mehr oder weniger aufgeklärt, aber ein Gläubiger.

Welche Stellung werden wir liberalen Christen zu diesen zahlenmäßig so verschiedenen Gruppen einnehmen: zu dem mohammedanischen orthodoxen Block und zu der liberalen Strömung? Diese Frage wollen wir in Eile prüfen und möglichst präzis zu beantworten suchen.

* * *

Fassen wir zunächst die mohammedanische Orthodoxie ins Auge. Diese Orthodoxie hat ein sehr einfaches Credo, aber das ist auch recht unvollständig. Es umfaßt nur zwei Artikel: Die Einheit Gottes und die Mission Mohammeds. In Wirklichkeit sind die Glaubensvorstellungen der orthodoxen Mohammedaner viel mannigfaltiger. Sie glauben an das Übernatürliche im absolutesten Sinne des Wortes; sie glauben an die wunderbare Hilfe der Heiligen und widmen ihnen einen glühenden Kult, wobei sie zumeist auf dem Boden liegen; sie glauben an die Engel wie an die Dämonen und an ihre wohltuende wie gefährliche Tätigkeit; sie glauben an die Heilswirkung der guten Werke, an ein ewiges Leben (Himmel und Hölle) im materiellen und groben Sinne. Die meisten der orthodoxen Mohammedaner bekennen sich zu einem praktischen Fatalismus, ohne jedoch damit den freien Willen ganz zu leugnen. Über

diese Frage enthält der Koran keine kategorische Lehre, sind die Ansichten der mohammedanischen Theologen verschieden. Ganz beiseite lasse ich in dieser Aufstellung die muselmanische Sittenlehre. Ihre Moral weist bei der Vergleichung mit der christlichen Moral mehrere zarte und schwer zu lösende Probleme auf.

Und nun noch einmal: welche Stellung werden wir zu dieser Orthodoxie einnehmen?

Unsere erste Aufgabe wird sein, daß wir uns jeder missionarischen Betätigung auf mohammedanischem Gebiet enthalten. Wenn etwas feststeht, so ist es die Erkenntnis, daß die monotheistischen Religionen sich nicht gegenseitig beeinträchtigen. Es mag ganz aufrichtige Bekehrungen von der einen zur anderen geben, aber sie sind Ausnahmen. Kommen sie vor, so sind sie zumeist durch äußere Interessen veranlaßt. Weshalb denn auch die Resultate der christlichen Missionen in mohammedanischen Ländern ziemlich belanglos sind; man darf sich nach den Statistiken der Missionsgesellschaften keinerlei Illusionen machen.

Unsere zweite Aufgabe wäre, unsere mohammedanischen Brüder über sie selber und über uns selber aufzuklären. Wir sollen die abergläubischen Vorstellungen ihrer Religion enthüllen und die Bemühungen derjenigen fördern, welche zu dem ursprünglichen Islam zurückkehren wollen und an einer religiösen Reform arbeiten. Auch sollen wir ihnen den Beweis liefern, daß neben jenen engherzigen Christen, die im Islam einen absoluten Irrtum verurteilen, liberale Christen vorhanden sind, die mit tiefem Respekt vor dem Islam eine weitgehende Sympathie für die Anhänger dieser Religion hegen.

* * *

Prüfen wir nunmehr den mohammedanischen Liberalismus.

Stellen wir in erster Linie fest, daß dieser Liberalismus von alters her vorhanden war. In allen Religionen hat sich der Liberalismus gegenüber der Orthodoxie behauptet, und wenn auch gemeiniglich in der Minderheit, hat er doch stets seine Repräsentanten gestellt. Im Islam ist der religiöse Liberalismus keine Bewegung von gestern. Er geht zurück auf die Partei, welche den Namen Mutazilah führte, begründet im VIII. Jahrhundert unserer Zeitrechnung von Wasil ben' Ata († 748) und erloschen im XIII. Jahrhundert. Es waren unbedingte Monotheisten, die an die Freiheit des Willens glaubten. Die meisten von ihnen deuteten die Belohnungen und Strafen des Jenseits im geistigen Sinne; sie leugneten die Ewigkeit der Strafen. Im Grunde waren es Rationalisten in dem Sinne, welchen die Christen diesem Worte gegeben haben. Für

sie bedeutete der Koran ein menschliches Buch. Die meisten der mutazilitischen Gelehrten nahmen an, daß der Mensch unmittelbar, durch seine eigene Vernunft zur Erkenntnis Gottes kommen kann.

Auch nach der Auflösung dieser religiösen Gruppe, zu der als eins der leuchtendsten Mitglieder der berühmte Denker, Theologe und Moralist Zamachschari († 1144) gehörte, hat der religiöse Liberalismus im Islam immerfort Vertreter gehabt. Zurzeit gibt es deren überall einige: in Ägypten, Tunis, Algier, in der Türkei wie in Persien und Indien. In Indien schrieb einer der bedeutsamsten Liberalen des Islam erst vor wenigen Jahren das Wort, dessen Wahrheit aktuell bleibt: „Die junge Generation strebt unaufhörlich zu den mutazilitischen Lehren hin."

Der liberale Muselman glaubt an die Einheit Gottes und an die Mission Mohammeds, wie wir unsererseits glauben an die Einheit Gottes und an die Mission Jesu,— ich meine das im weiteren Sinne und ohne jeden Gedanken an Exkommunikation oder konfessionelle Intransigenz. Er darf seine eigene Meinung haben über den freien Willen und den Determinismus, wie so viele Christen; aber er faßt das persönliche Heil und das künftige Leben im geistigen Sinne. Die Moral steht bei den liberalen Mohammedanern sehr hoch; der Grundsatz der Monogamie findet unter ihnen zahlreiche Vertreter. Die Temperenz, ja Abstinenz von allen alkoholischen Getränken sind im allgemeinen beobachtet. Die Hingabe an den Nächsten und die Barmherzigkeit werden in weitem Maße gepflegt. Die Person Jesu ist bei allen, liberalen wie orthodoxen Mohammedanern, sehr verehrt. Der Unterschied zwischen den beiden Richtungen besteht darin, daß der liberale Muselman Jesus verehrt, wie wir liberalen Christen Mohammed verehren.

Wie werden wir uns also zum mohammedanischen Liberalismus stellen? Unsere Stellung wird durch die Sympathie bestimmt werden, welche wir für eine religiöse Richtung empfinden, die zwar aus einer verschiedenen Konfession stammt, aber unbestreitbar mit unserer eigenen religiösen Richtung verwandt ist. Im Christentum und im Islam ist der Spiritualismus im Grunde der gleiche. Davon kann man sich durch die Lektüre des schönen Werkes von Frau Loyson „To Jerusalem through the lands of Islam" überzeugen, von dem in nächster Zeit eine französische Übersetzung erscheinen wird. Diese hervorragende Frau, eine überzeugte Christin, war voller Bewunderung für den Islam. Dasselbe darf ich von mir sagen. Ich bin durch islamisches Gebiet gereist, habe meine Sympathie für den Islam bekundet und besonders für den liberalen Islam, aber so daß ich stets das Christentum bekannte. Man braucht nicht eine doppelte Gedankenwelt zu haben, um diese Stellung einzunehmen; diese Stellung ist möglich, weil es eine geistige Verwandt-

schaft gibt zwischen dem weitschauenden Muselman und dem weitherzigen Christen mit religiösen Gedanken.

* * *

Ein kurzes Schlußwort. Gestatten Sie mir in die Zukunft hinein zu träumen, eine nahe Zukunft: die Konföderation der drei großen Monotheismen: Judaismus, Christianismus, Islamismus. Man wird diese schöne Vision für Utopie nehmen. Aber Utopie ist nicht das Wort, welches hier gelten darf. Die Vereinigung von liberalen Christen, liberalen Juden und liberalen Mohammedanern ist im Begriff sich zu vollziehen. Dieser Kongreß ist selbst der Beweis dafür.

(Original.)

Die Stellung des freien Christentums in Japan.

Von Professor *H. Minami*, Tokio.

Hochverehrte Versammlung! Wenn Sie einmal nach Japan kommen und im Lande reisen, so werden Sie sehen, daß überall, auch in den kleinsten Fischerdörfern, Tempel stehen. Das eine Wort Tempel scheint mir in diesem Falle zur Bezeichnung der mannigfachen Arten der gottesdienstlichen Gebäude sehr ungenügend zu sein. Wir haben in Japan schon von alters her zwei Formen der Religion. Die eine ist die Nationalreligion: Der Shintoismus, d. h. die Götterlehre, die so alt ist wie die Geschichte Japans. Die andere ist der vor 1358 Jahren, d. i. also 552 n. Chr., eingeführte Buddhismus. Die Tempel der beiden Religionen sind ganz anders gebaut, und man kann sie schon mit einem Blick an ihrem Äußern unterscheiden. Wir nennen den einen „Göttertempel" und den andern „Buddhatempel". Daneben gibt es noch viele andere Kultstätten. Unter anderen sind da viele christliche Kirchen und Predigtlokale. Nach der neuesten Statistik zählen die shintoistischen und buddhistischen Tempel zusammen in ganz Japan 288 000, und die Anzahl der christlichen Gotteshäuser ist 1675; in der Residenzstadt Tokio allein sind 263 shintoistische und 1276 buddhistische Tempel und 108 christliche Kirchen und Predigtlokale. Auch die Muhamedaner und die Mormonen haben nicht versäumt, ihre Missionare nach dem Sonnenlande zu senden. Wenn man dazu noch den Konfuzianismus, der wohl keine Religion, sondern nur eine Morallehre ist, aber doch recht an Stelle der Religion getreten ist, heranzieht, findet man in Japan so ziemlich alle nennenswerten Religionen der Erde. Nach alledem können wir wohl mit Recht sagen, daß es auf dem japanischen Religionsfelde ganz bunt aussieht. Diese Mannigfaltigkeit der Religion veranlaßt uns Japaner zum Nachdenken darüber: Sind sie alle gleich wahr oder falsch? oder ist **eine** wahr und alle andern falsch? oder eine besser als all die andern? So haben unsere Vorfahren gefragt, als der Buddhismus eingeführt wurde. So fragen wir jetzt wieder in Japan, wo man um sich herum tagtäglich unwillkürlich die höchsten und die niedrigsten religiösen Bildungen, die geistigsten und abstraktesten, aber auch die gröbsten

und sinnlichsten Formen und Ideen der Religion zu sehen und kennen zu lernen gezwungen ist. Das Christentum lehrt die Anbetung des Geistes im Geiste, und der Buddhismus philosophiert über Nichts und Nirwana; andererseits betet man an: Sonne und Mond, Berg und Fluß, ja man verehrt recht eifrig Bäume und Tiere. Die eine Religion lehrt das Dasein zu beweinen und die andere über die Welt sich zu freuen. Ist da nicht zu natürlich, wenn man diese verschiedenartigen Erscheinungen der Religionen neben einander stellt, vergleicht und gegeneinander abwägt? Im Hinblick auf die Buntheit aller Religionen hat ein deutscher Professor wohl durchaus Recht, wenn er, als damals die ganze Bibliothek des verdienstvollen Religionsforschers Professor Max Müller nach Japan übersiedeln sollte, aussprach, daß Japan das geeignetste Land sei, wo man nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch vergleichende Religionswissenschaft treiben könne und daher jene Bibliothek an den rechten Ort komme. An die vergleichende Betrachtung der Religionen sind wir seit alters her gewöhnt; die Shintoisten, Konfuzianer und Buddhisten haben das immer getan. Dazu traten in der Neuzeit andere Religionen in die Reihe. Die vergleichende Betrachtung ist, wie gesagt, bei uns in Japan sehr natürlich und notwendig; denn ohne dies kann niemand, also auch kein Geistlicher, überhaupt kein religiös denkender Mensch seinen Standpunkt vertreten. Aus welchen Gründen schätzt man die eine Religion und alle andern nicht? Schließt die eine Religion die andere aus? Oder ist der Friede unter den Religionen möglich? Wenn möglich, dann wie? Das waren immer unsere Fragen. Die Alten haben aber schließlich eingesehen, daß keine auszurotten ist, und die Shintoisten haben den buddhistischen Göttern shintoistische Namen gegeben und sie zu eigenen gemacht, und die Buddhisten haben umgekehrt es ebenso gemacht. Die Akkomodierung gelang, und der Friede war erreicht. In der neuesten Zeit, d. h. in den letzten Dezennien ging es wieder ähnlich so. Die Shintoisten, Buddhisten, Konfuzianer auf der einen und die Christen auf der andern Seite polemisierten zuerst aufs heftigste. Und die rechtgläubigen Christen haben auch die Liberalen sehr stark angegriffen, als diese zum erstenmal das Land betraten. Der Streit aber, der unter den Gläubigen herrscht, ist dem gemeinen Menschenverstand und dem sittlichen Bewußtsein der Gegenwart ganz und gar zuwider. Andererseits ist die Akkomodierung, die in vergangenen Zeiten aus dem Zwiespalt Rettung bot, heute nicht mehr angängig.

In dieser Situation war das Auftreten des christlichen Liberalismus eine Rettung. Anno 1885 sandte zuerst die einzige deutsche Mission in Japan, der Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein seinen ersten Sendboten. Ihm folgten nach zwei Jahren die Unitarier in Amerika und zuletzt im Jahre 1890 gesellten sich ihnen die Univer-

salisten zu. Die drei sind noch heute die einzigen liberalen Missionen in Japan geblieben und arbeiten mit unvermindertem Eifer. Nach meinem Dafürhalten besteht das Hauptverdienst der deutschen Mission in der wissenschaftlichen Arbeit und das der unitarischen in der Propaganda. Der deutschen Mission wird immer der Ehrenplatz eingeräumt, wenn in Japan von Theologie gesprochen wird — obwohl es an orthodoxen Theologen nicht mangelt, die diese Tatsache aus Parteigeist ignorieren zu müssen glauben. — Auf der andern Seite ist den Japanern, wenn sie vom Christentum etwas wissen auf Grund praktischer Propaganda — besonders dank der sog. Postofficemission — der Unitarismus und das freie Christentum ganz identisch. Selbstverständlich hat die deutsche Mission die praktische Arbeit nicht vernachlässigt und die unitarische ist wissenschaftlich hervorgetreten. Doch — so sind meine Worte zu verstehen — ruht das Hauptverdienst in den oben genannten Unterscheidungen. Von solchem Unterschied in ihrer Bedeutung abgesehen, sind die liberalen Missionen in einem Punkt gleich, nämlich daß sie den Blick der Vertreter der Religionen sehr geweitet haben, indem sie diese in ein tieferes Verständnis des Wesens der Religion überhaupt einführten und so die Unhaltbarkeit jener Theorie dartaten, die Religionen in geoffenbarte und natürliche einzuteilen. Damit wurde es unmöglich, einander Irrglauben vorzuwerfen, und statt der Akkomodation, die im Altertum die Gegensätze der verschiedenen Religionen milderte, ja fast aufhob, wurde die Toleranz die Losung der Neuzeit. Die gebildeten Vertreter der Religionen erachteten es durchaus für ihre Pflicht, die Vorzüge derjenigen Religionen, zu denen sie sich nicht bekennen, kennen zu lernen, ja hochzuschätzen. Ich habe auf den Wunsch der Buddhisten in einem von ihnen veranstalteten Missionskursus in Tokio über die christliche Dogmatik vorgetragen und auch jahrelang an einer buddhistischen Hochschule Vorlesungen über das Christentum gehalten. Solches war früher ganz unmöglich. Und das Bedürfnis der Buddhisten, das Christentum kennen zu lernen, ist nicht nur deswegen erwacht, weil man über die Aufstellung und die Waffen des Feindes orientiert sein muß, wenn man ihn angreifen, ja vernichten will, sondern vielmehr deswegen, weil man seine Vorzüge sich zunutze machen möchte. Wenn jetzt also die Buddhisten die Christen oder umgekehrt diese jene, wie es früher sehr oft geschah, auf häßliche Weise angreifen würden, würde es immer als unzeitgemäß und als unwürdig ihres Glaubens verpönt sein. Diese edle, tolerante Haltung der Religionen zu einander ist eine gute Frucht der liberalen Mission, obwohl das Verdienst ihr allein nicht zuzusprechen sein wird, weil Japan mit Europa und Amerika in immer regerem, geistigem Verkehr steht, und so viele Kanäle vorhanden sind, durch welche die westliche Kultur einströmt.

Man kann aber bei dieser Sachlage nicht stehen bleiben, sondern ist gezwungen, noch einen Schritt weiter zu gehen und zu fragen, ob sich die Religionen, d. h. Buddhismus und Christentum — der Shintoismus wird, von der Religionswissenschaft aus betrachtet, als eine ziemlich niedrig stehende Religionsform fast außer acht gelassen — vereinigen lassen oder nicht, ob man eine neue Religion erwarten darf oder nicht. Wie Sie, meine Damen und Herren, in Ihrer Heimat besondere Zeitfragen haben und wie diese in jedem Lande anders sind, so haben auch wir in Japan solche Tagesfragen, und die, worüber augenblicklich viel und eifrig diskutiert wird, ist gerade die oben genannte. Universitätsprofessoren, Priester und Pfarrer, Pädagogen und Journalisten schreiben und sprechen darüber unermüdlich. Ich erachte es als verdienstvoll, daß die Unitarier diesen Herren ihre Rednerbühne in dem „Unity Hall" zu Mita Tokio zur Verfügung stellen, um öffentlich über diese Fragen zu sprechen. So sind wir Christen in diesen Zeitkämpfen nicht voreingenommen, und das ist gerade für die Schätzung unserer christlichen Religion sehr wertvoll. Die Buddhisten, Professor Takakume und Priester Sakaino, die Christen Journalist Koyama und Professor Okada und auch Professor Tetsujiro Inouye, der eine neue Religion erfinden möchte — sie alle haben hier einträchtig geredet. Wir nehmen natürlich auch dazu unsere Stellung. Nach meiner Meinung aber, daß überhaupt solche Atmosphäre geschaffen worden ist, verdanken wir vor allem der deutschen Theologie überhaupt, die hauptsächlich durch die Übermittlung der deutschen Mission zu uns kam. Wir haben durch die wissenschaftliche Forschung der Professoren Pfleiderer und Harnack und anderer Gelehrten, die vor allem der religionsgeschichtlichen Richtung angehören, kennen gelernt, wie sich das Christentum während fast 2000 Jahren entwickelt hat. Wir haben gehört, wie das junge Christentum zuerst mit dem Hellenismus und dann mit dem Romanismus und dem Germanentum verschmolz. Uns wurden die Augen aufgetan, und wir wurden darauf aufmerksam, wie sich in China der Buddhismus mit den chinesischen philosophischen Systemen und in Japan mit dem Shintoismus verbunden hat. Im Hinblick auf diese Forschungen ist es aber klar, daß es nur drei Möglichkeiten gibt. Entweder entsteht aus der Verschmelzung eine neue Religion, oder die eine nimmt die Elemente der andern auf, oder es findet keine Berührung statt. An die dritte kann heutzutage keiner glauben. So bleiben die zwei andern Möglichkeiten nur übrig. Die einen halten es nun für möglich, daß sich der Buddhismus und das Christentum amalgamieren und eine neue Religion erzeugen, obwohl dies wohl erst in der fernen Zukunft und nur durch einen religiösen Genius geschehen kann. Die andern meinen, daß die Geschichte der beiden Religionen zu verschieden ist, um die Vereinigung möglich zu machen; daß

aber die eine die Vorzüge der andern aufnehme und sich vervollkommne, so daß der Buddhismus christlich und das Christentum buddhistisch wird. Man sagt, es seien schon Anzeichen dafür da, daß die Buddhisten, den Christen nachahmend, sich der Liebe befleißigen oder immer mehr theistisch denken und den Pessimismus abstreifen und umgekehrt die Christen buddhistische Züge annehmen. Ganz unrichtig ist wohl diese Bemerkung nicht. Die beiden Religionen schätzen sich oder sind bereit, die Vorzüge aufzunehmen. Damit wird nicht nur der Friede geschlossen, sondern das ist der rechte Weg zum Fortschritt. Die Entstehung einer neuen Religion ist aber heute unwahrscheinlich.

Die allgemeine Überzeugung der gebildeten Japaner ist etwa so darzulegen: Wir haben die chinesische Kultur und mit ihr den Konfuzianismus und andere philosophische und religiöse Systeme, die indische Kultur mit ihrem Buddhismus aufgenommen. Diese haben geholfen, Japan auf eine höhere Kulturstufe zu heben. So müssen wieder die europäische Kultur und mit ihr das Christentum unsere japanische Kultur bereichern. Ob wir allerdings deshalb alle Christen werden müssen? Da bereitet uns die japanische Geschichte eine große Schwierigkeit. Seit alters her haben Shintoismus, Konfuzianismus und Buddhismus nebeneinander bestanden. Warum nicht noch eine Religion mehr? — Was soll ich dazu sagen? Abgesehen von der schweren, theoretischen Frage, ob das Christentum die absolute Religion sei, abgesehen auch von dem frommen christlichen Bewußtsein, es dafür zu halten, gestaltet sich die Sache in Japan praktisch so, daß dem einen der Shintoismus, dem zweiten der Konfuzianismus, dem dritten der Buddhismus und dem vierten das Christentum mehr zusagt. Das kommt wohl aus der Naturanlage, Erziehung, Schicksal und anderen sichtbaren und unsichtbaren Gründen. Wir Japaner sind in unserer Weltlage gezwungen, über die Religionen im Sinne der vergleichenden Religionsgeschichte zu denken und keiner die Absolutheit zuzusprechen. Trotzdem glaube ich aber, daß auch in Japan der endliche Sieg in dem Wettstreit der Religionen dem Christentum gehören wird, wenn man das Wort Sieg als geistige Herrschaft und nicht dahin versteht, daß alle Japaner Christen werden. Aber ich glaube auch, daß dieser Sieg nur einem unbeschränkten freien Christentum zufallen wird. Allerdings ist der Zustand vielen Außenstehenden nicht klar. Was in die Erscheinung tritt, sind nur die Äußerungen der zahlreichen Missionsvereine orthodoxer Richtung, die äußerlich bei ihrer Masse noch überwältigend auf das Volk wirken. Die freien Missionen können da nicht mithalten. Im Stillen aber breitet sich ihr Einfluß mächtig aus. Ja, man kann sagen, daß selbst die Mehrzahl der gebildeten Pfarrer in diesen orthodoxen

Kirchen liberal denkt. Ich könnte da aus eigener Erfahrung viel Material beibringen.

Dieser Unterschied von Wahrheit und Schein trat am deutlichsten bei Gelegenheit der 50. Jahresfeier protestantischer Mission in Japan, die im Herbst des vergangenen Jahres zu Tokio gehalten wurde, zutage. Nur wenige Fernstehende erkannten, daß dies Fest ohne den starken Rückhalt japanischer Christen gefeiert wurde. Einige Preßstimmen wiesen aber doch darauf hin. Diese lauteten etwa zusammenfassend: Bei dieser Gelegenheit seien die liberalen Christen nicht zur Feier zugezogen worden, und es würde von Unparteiischen gesagt, daß nur die Hälfte der japanischen Christenheit das Fest gefeiert hätte. Wiewohl die Liberalen bei jeder Gelegenheit hintangesetzt würden, würden die japanischen Christen trotz der Bemühung und des Eifers der Orthodoxen immer mehr liberal werden. — Daß dies sehr natürlich ist, werden Sie, meine Damen und Herren, aus dem oben gesagten begreifen.

Bei dem eben erwähnten Jubiläum wurden Vorträge gehalten, die darstellten, was das Christentum für Jungjapan geleistet hat. Die Redner haben auf die Verdienste der christlichen Mission auf dem Gebiete der Erziehung, besonders der der Frauen, und auf dem der Literatur hingewiesen; sie konnten mit Recht erzählen, daß das Christentum auf die Idee der Moral und der Religion, ja überhaupt auf das Volksleben vielfach umgestaltend und emporhebend eingewirkt hat; ja, sie konnten weiter davon sprechen, daß es die Buddhisten zum Nacheifer der Missionstätigkeit und insbesondere der Wohltätigkeit gezwungen hat. Es wird also, nebenbei gesagt, der Tatsache ganz und gar nicht gerecht, wenn Baron Kikuchi, der Direktor der Universität zu Kioto, in letzter Zeit in Amerika die Frage, ob die christliche Mission auf die Entwicklung des modernen Japans einen Einfluß geübt habe oder nicht, mit „Nein“ beantworten zu müssen glaubte. Er war zu begeistert für Bushido und den kaiserlichen Erlaß über die Erziehung, und er wurde dadurch irregeleitet. Eins aber haben auch die Jubiläumsleute zu erwähnen vergessen, und das ist, daß gerade das freie Christentum in Japan eine große Bedeutung hat. Der Einfluß des liberalen Christentums bleibt nicht nur innerhalb des christlichen Kreises, sondern geht über seine Grenze hinaus. Eine Anzahl junger gebildeter Buddhisten haben eine Korporation gebildet; sie nennen sich Neubuddhisten. Die Benennung Neubuddhismus klingt ganz ähnlich wie der Name neue Theologie, wie die moderne Theologie in Japan genannt wird. Die Neubuddhisten haben unsere liberale Denkweise auf den Buddhismus angewandt und denken über diesen wie über andere Religionen, wie wir über das Christentum und andere Religionen. Der Einfluß des Liberalismus auf den Buddhismus ist da also ganz sichtbar, und so wird es überhaupt auf dem

Gebiete des Geisteslebens allmählich vorwärts gehen. Ich stehe nicht an, auf Grund langer Erfahrung zu sagen, daß das liberale Christentum das Geistesleben Japans, je länger, je mehr beeinflussen wird.

Da taucht mir noch zuletzt die Frage auf, meine Damen und Herren, die Frage nach der christlichen Mission in Japan, speziell auch der liberalen. Über dies Thema ist in letzter Zeit viel verhandelt worden. Der bekannte japanische Schriftsteller Utschimura wurde dahin mißverstanden, daß er fremde Missionare für Japan für unnötig halte. Er hat nur gesagt, daß sich das Christentum in Japan auch ohne Missionare immer weiter verbreite. Er kann das mit Beispielen belegen. Das ist ja gerade ein Beweis, wie tief das Christentum in unser Volksleben eingedrungen ist. Wir können aber trotzdem fremde Missionare nicht entbehren; denn unser Christentum ist noch zu jung und braucht gediegene Erzieher, wenn ihm eine gesunde Entwicklung beschieden sein soll. Aber unser Anspruch an die Missionare ist sehr groß. Sie müssen wirklich unsere Lehrer sein für Kopf und Herz. Und das gilt noch im erhöhten Maße für die Christen der liberalen Richtung. Deshalb waren uns die Ausführungen, die Professor Troeltsch in dem gegen Professor Warneck gerichteten Aufsatze gemacht hat, sehr lehrreich. Auch wir halten eine Mission für wirklich wertvoll, die „auf das Praktische und Ganze gerichtet ist und eben deshalb nicht bloß als Glaubensbekehrung, sondern als innerlich an die gegebene Religiosität anknüpfende Erziehung verfährt“. Sie kann uns nicht retten und bekehren, wenn sie darauf ausgeht, „die Zustimmung zu dem aus Verdammnis und Hölle erlösenden Glauben zu bewirken“, denn das ist uns gar nicht neu, sondern alle anderen Religionen um uns lehren dasselbe. Dennoch können sie uns nicht befriedigen. Wir suchen nach dem „Glauben als Erhebung und Umwandlung des ganzen Lebensstandes“. Wir finden diesen in dem Wahren und Ewigen im Christentum, welches „der Glaube an die Erlösung zu der Leid, Sünde und Selbst überwindenden Gottesgemeinschaft und zu der in Gott begründeten Persönlichkeit im Reiche der durch die Gottesliebe verbundenen Persönlichkeiten ist“. Der Missionar kann uns weder helfen durch die Schriftautorität, noch durch den Wunderglauben, noch durch die Satisfaktionstheorie usw., sondern nur allein durch das von ihm selbst erlebte und in ihm Persönlichkeit gewordene Wahre und Ewige im Christentum. Wenn Sie, meine Damen und Herren, solche Missionare nach Japan hinübersenden können, so sind sie nicht nur nicht überflüssig, sondern wir begehren, daß die Zahl solcher immer vermehrt werde. Sie müssen uns beweisen, daß „die Emporhebung und Umwandlung des ganzen Lebensstandes“ nicht durch die ethische Selbsterziehung, die bei uns aus althergebrachten moralisch-philosophischen Systemen bekannt genug ist und die von vielen, besonders von denjenigen, welche die Religion für überflüssig halten,

statt des Glaubens gepflegt wird, zu erreichen ist, sondern daß das Erleuchtetsein von oben unentbehrlich ist. Wir wünschen, daß die liberalen Missionsgesellschaften und Missionsfreunde solche Sendboten immer zahlreicher nach dem fernen Osten hinübersenden. Sie haben da Platz genug. Ich möchte glauben, daß Japan gerade als ihr Wirkungsfeld sehr wichtig ist. Wo haben Sie, meine Damen und Herren, ein Kulturland, für welches das liberale Christentum so paßt? Ob der Sieg dieses echten Christentums gelingt, müssen Sie, auch wir in Japan, durch Taten erproben. Wie ich schon vorhin gesagt habe, ich glaube an diesen Sieg. Wie wir von dem erlösenden Glauben gepackt sind, so werden es andere um uns und nach uns werden. Wir danken allen liberalen Freunden für ihre Liebe zu uns und bitten nur, weiter uns zu dem Fortschritt eines freien Christentums zu helfen. — — — Die großen Kräfte der Liebe rufe ich auf. In Japan haben Sie ein Feld bester Arbeitsgelegenheit. Kommen Sie und helfen Sie uns. Die einen mögen uns die Werte praktischer Liebe und die andern tiefe religiöse Weisheit lehren, und Gott gebe zum Pflügen und Säen seinen Segen.

(Übersetzung.)

Die Botschaft des Buddhismus.

Von *D. B. Jayatilaka*,*) B. A., Präsident des „buddhistischen Jünglingsvereins“ in Colombo (Ceylon).

Meine erste Pflicht ist, dem Komitee meinen aufrichtigen Dank auszusprechen für die mir erteilte auszeichnende Erlaubnis, an diesem internationalen Kongresse teilzunehmen und Ihnen einige Züge jener Botschaft der Erleuchtung mitzuteilen, die vor 2500 Jahren im Tale des Ganges der Welt geschenkt worden ist. Und mich dünkt, es sei gut und recht, daß in dieser großen Versammlung liberaler religiöser Denker des Westens, zu deren Zielen die Befreiung des Menschen vom Joche der Dogmen und äußerer Autorität gehört, auch die Lehren des Buddhismus gehört werden, die Weisheit, die Religion des Ostens. Denn Buddha — der Erwachte — war unter allen religiösen Lehrern der erste, der einen Freibrief des Gewissens unter die Menschen brachte, indem er erklärte, daß auf bloße Autorität eines Lehrers, einer Schrift oder Überlieferung hin fürderhin nichts geglaubt werden solle, daß man nur nach dem zu handeln habe, was die Vernunft als zum Heile des Einzelnen wie aller anderen führend billige. Nun geht diese Gedankenfreiheit, die der Buddhismus verbürgt, notwendig aus dem eigentlichsten Wesen seiner Lehren hervor. Die Botschaft des Buddhismus ist, wie Sie wissen, keine übernatürliche Offenbarung, sie stellt keine Dogmen auf, die als Preis für das Heil der Seele den Glauben an das Unglaubliche und Unmögliche fordern, sie verpflichtet zu keinen mystischen Riten und mysteriösen Zeremonien zum Zwecke der Sicherstellung ewiger Seligkeit. Der Buddhismus kennt keine vagen Theorien und träumerischen Spekulationen, die auf das Leben keinen praktischen Bezug haben. Der Buddhismus geht vielmehr die Tatsachen der Existenz sorgfältig durch, verschafft sich einen vollständigen Überblick über den Menschen,

---

*) Vergleiche für diesen und die folgenden Vorträge die Aussprache-Regeln S. 387.

wie er sich mit allen seinen Kräften und Beschränkungen darstellt und anerkennt das Wirken unwandelbarer Gesetze in der Sphäre der sittlichen wie der physischen Welt. Er hat im Einklang mit dieser Anschauung vom Leben in seinen vielfachen Phasen ein System der angewandten Ethik hervorgebracht, das sich die Ausmerzung des Bösen, die Entwickelung dessen, was gut ist und die Reinigung des Herzens zum Ziele gesetzt hat, damit man beginnen könne zu „wandeln auf dem Wege, der die Augen öffnet, Einsicht verleiht, zum Frieden des Geistes und zu höherer Weisheit, vollerer Erleuchtung führt". Dies alles muß der Einzelne durch eigene Bemühung zustande bringen. Das Böse muß gemieden, das Gute geübt, der Weg der Befreiung muß von Jedem allein und für sich allein zurückgelegt werden. Hier kann dem Menschen von keinem Gott, von keinen Göttern geholfen werden. Auch helfen keine Riten, Zeremonien, nicht Buße noch Gebet. „Ihr selbst müßt euch bemühen; die Buddhas zeigen euch nur den Weg." So lehrt der Buddhismus. — Selbsthilfe ist der Grundton seiner Botschaft, In Worten, die die innersten Überzeugungen eines Mannes wie Orgelton hervortönen lassen, der ohne Hilfe von außen gekämpft und den großen Kampf der Eroberung seines Selbst siegreich bestanden hat, spricht der Meister also zu seinen Jüngern: „Laßt ab vom Bösen, meine Brüder, und übt, was gut ist; es ist möglich, Brüder, das Böse aufzugeben und das Gute zu üben. Wäre es nicht möglich, so würde ich euch nicht also auffordern, das Böse aufzugeben und zu üben, was gut ist. Weil es möglich ist, darum sage ich es euch, ihr Brüder." Das Böse aufgeben und das Gute üben! Man untersuche diese Lehre mit dem Prüfstein der eigenen Erfahrung und man wird sich einer großen Wahrheit versichern, die die allersicherste Grundlage jeden Fortschritts im Geistigen werden kann.

Oft ist die Frage aufgeworfen worden, ob dieses System der Selbstzucht und Selbstkultur eine Religion genannt werden könne. Nun bedeutet das Wort Religion für verschiedene Menschen Verschiedenes und keine zwei Definitionen des Begriffs sind wirklich einstimmig. Im allgemeinen huldigt man im Westen der Auffassung, daß „die breiten Grundlagen, worauf alle Religionen ruhen", „der Glaube an eine göttliche Macht, die Anerkennung der Sünde, die Gewohnheit des Gebets, das Verlangen nach Darbietung von Opfern und die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode" sind. Der Buddhismus erfüllt nun alle diese Bedingungen einer Religion nur sehr dürftig, wenn der Begriff in dieser gewöhnlichen Weise interpretiert wird. Dennoch ist es eine historische Tatsache, daß er Millionen Menschen der Vergangenheit wie auch heute mit den erhabensten Idealen und der höchsten Hingebung erfüllt, und daß er sie

in den Stand gesetzt hat, in Rechtlichkeit und Reinheit zu wandeln. Von hier aus gesehen darf der Buddhismus Anspruch auf den Begriff einer Religion erheben und zwar in einem Sinne, den, wie ich glaube sagen zu dürfen, ein liberales Urteil als einen höheren anerkennen dürfte.

Wie nun aber auch die Entscheidung hierüber ausfallen möge (und es tut wenig zur Sache, ob das **Buddha Dharma** eine Religion oder ein System der Ethik genannt wird), eine Tatsache bleibt jedenfalls unbestritten, nämlich die Universalität der buddhistischen Mission. Schon zu Beginn seiner Laufbahn hat der Buddhismus in vollem Bewußtsein diesen Grundton seiner Universalität angeschlagen. Vor dem Auftreten des Buddha — des Erwachten — hatte es in Indien und anderswo viele religiöse Lehrer und Propheten gegeben. Aber ihr Einfluß war mehr oder weniger örtlich beschränkt und ihre Botschaft richtete sich an ihre unmittelbare Anhängerschaft oder höchstenfalls an die Glieder ihres eigenen Volkes. Der Stifter des Buddhismus aber faßte als Erster den erhabenen Gedanken einer die Welt umspannenden Mission und verkündete ein Programm der Erlösung, die der ganzen Menschheit offen stehen solle. Vor ihm war die Religion eine Sache des Geburtsrechts gewisser Kasten oder Klassen, und das Heil war nur den auserwählten Völkern vorbehalten. Wer außer diesem Kreise stand, der mußte sich die Segnungen der Religion von der Bereitwilligkeit der Privilegierten erbitten. Der Buddhismus nun räumt mit allen diesen Unterscheidungen auf. Die Pforten des Reichs der Rechtschaffenheit, das Sakya Muni gründete, wurden allen aufgetan, die sich nur bemühen wollten, dort einzugehen; es gab keine Rücksicht auf Kaste, auf Hautfarbe mehr, und seine Erlösungsbotschaft war an die ganze Welt gerichtet. Es war damit ein bedeutendes Ereignis geschehen, ein Wendepunkt erreicht in der Geschichte der Religion, der Menschheit vielmehr. Gleich zu Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit setzte der Meister das Siegel der Universalität auf seine Mission. Dies Begebnis verdient ins Gedächtnis zurückgerufen zu werden, nämlich die erste Entsendung seiner Jünger. Er lebte damals zu Isipatana bei Benares, der „ewigen Stadt", wo er einige Monate vorher seine erste Predigt gehalten hatte, oder, in der Sprache der heiligen Schriften, das Rad der Rechtschaffenheit gedreht hatte. Schon hatte er eine kleine Schaar von Jüngern um sich versammelt — im ganzen 60 — die unter seiner Führung selbst die Freiheit vom Bösen erkämpft hatten. Nun ruft er sie zu sich und erteilt ihnen den folgenden Auftrag: „Gehet hin, ihr Brüder, und wandert über alle Welt, um der Liebe der Vielen, um des Wohles der Vielen willen, aus Mitleid mit der Welt, für das Beste und zum Wohl und Gewinn der Götter und Menschen. Verkündiget die Lehre lieblichen Ursprungs, lieblichen Fortschritts und

lieblicher Vollendung nach dem Geiste wie nach dem Buchstaben. Stellt das höhere Leben vor Augen in seiner ganzen Fülle und Reinheit." So wurde die erste religiöse Mission der Weltgeschichte eingeleitet, so wurde die Flamme des Missionseifers entzündet, die seither so viel geleistet hat, im Osten wie im Westen, um die Menschheit zu erleuchten und zu erheben. Während der Meister noch unter den Lebenden weilte, wurde dies **Dharma** von ihm selbst und seinen Jüngern in allen Teilen des mittleren Landes, des Madhyadesa, des heiligen Landes Indiens verkündet, und als er verschieden war, fuhren seine Jünger fort, das **gute Gesetz** in den benachbarten Landstrichen zu verbreiten. Zwei Jahrhunderte später trat der große Kaiser Asoka auf, einer der größten Herrscher, die die Welt hervorgebracht hat, unter dessen Regierung und Schutz die buddhistischen Missionen fast in alle Teile der damals bekannten Welt ausgesandt wurden. Damals und auch in späteren Zeiten trotzten die buddhistischen Missionare den Gefahren des Meeres, überschritten die schneebedeckten Berge, durchzogen wasserlose Wüsten, um der Welt die Lehre des Meisters zu verkünden: „lieblich in ihrem Ursprung, in ihrem Fortschritt und ihrer Vollendung", und „das höhere Leben vor Augen zu stellen in aller seiner Fülle und Reinheit". Die Geschichte bezeugt den erstaunlichen Erfolg dieser Missionen. Ein Land nach dem andern anerkannte die Obmacht des „Herrn des Mitleidens", ein Volk nach dem andern unterwarf sich der Führung seines sanften Gesetzes, bis schließlich ungezählte Millionen in Asien und den Nachbarländern den veredelnden Einfluß seiner Lehre fühlten. Und man vergesse nicht, daß diese Eroberung, die in den Annalen der Religionsgeschichte kaum ihresgleichen haben dürfte, nicht durch Waffengewalt, noch durch irgendwelche Methoden der Gewalt und des Zwangs vollzogen wurde. Niemals sind Kriege geführt worden, um die Wahrheiten des Buddhismus zu verbreiten, kein Tropfen Blut wurde im Verlaufe der Ausbreitung der Lehre vergossen, kein menschliches Wesen hat jemals Verfolgung leiden müssen um seines Glaubens willen von Seiten des Buddhismus. Die einzige Waffe, deren sich der Verbreiter des Buddhismus bediente, war die Überzeugung. Er hatte es ja auch nicht nötig, zu einer anderen zu greifen. Die süße Vernünftigkeit seiner Botschaft, der Geist der Duldung, den er atmete, die grenzenlose Menschenfreundlichkeit und Liebe, die er einflößte, die waren schon stark genug, die Herzen der Menschen umzubiegen und sie auf den Pfad der Rechtschaffenheit zu lenken. Wo also auch immer die buddhistischen Lehren festen Fuß fassen konnten, machen wir die Beobachtung, daß die Menschen humaner werden, dem Leben eine neue Heiligung zuteil wird, die Stellung der Frau eine Verbesserung erfährt und der Notschrei der leidenden Menschheit die gebührende Würdigung findet. „Wer

den Kranken dient, der dient auch mir", sagte der Meister, und dieser Ausspruch hat in buddhistischen Ländern reiche Frucht getragen, wo, als Antwort auf diesen Ausdruck unendlicher Barmherzigkeit und Menschenliebe, Hospitäler für Menschen und Tiere, Asyle für die Blinden, Lahmen und Krüppel, Zufluchtsstätten für die Armen und Verlassenen entstanden sind. Auch ermutigte der Buddhismus alle Tätigkeiten auf intellektuellem Gebiete, er garantierte die Gedankenfreiheit, begünstigte die Künste und die Kultur und trat vor allem andern immer für die Sache des Friedens ein.

Ein Zug des Buddhismus, der besonders hervorgehoben zu werden verdient, ist die Stellung, die er der Menschheit anweist, der hohe Wert, den er unserm Leben hienieden beimißt. Nach der Lehre des Buddhismus ist als Mensch geboren werden, eine unschätzbare Gelegenheit, denn der Mensch kann nur auf dieser Welt das höchste Heil erreichen. Buddha war selbst ein Mensch, Sohn menschlicher Eltern. Er war Gatte und Vater, bevor der Schmerzensschrei einer kummerbeladenen Welt sein liebendes Herz durchdrang und ihn aus seiner glücklichen Heimstätte vertrieb, von der Seite seiner jungen und schönen Königin und seines einzigen Kindes riß und in den Wald führte, um in tiefem Sinnen und heißem Bemühen nach der Ursache dieses Schmerzes und Leidens zu forschen, dem alles Lebende unterworfen ist. Und als er durch die Herrschaft, die er über die Leidenschaft in seinem eigenen Herzen gewonnen hatte, der Allweise, der Vollkommene geworden war, als er auf diese Weise die großen Wahrheiten über das Leben entdeckt hatte, da kam er wieder in die Welt zurück und lehrte die Menschen den Weg aus dem Leiden kennen — den edlen achtfachen Weg, der diejenigen, die ihn erwählen, aus dem Sumpfe des Elends zum hellen Gipfel vollkommenen Friedens und Glücks leitet. Und er lehrte, daß das höhere Leben mit rechtem Wandel hier mitten unter unsern Mitgeschöpfen seinen Anfang nehme. Wer auf diesen Lebensweg getreten war, der war insofern über den Göttern. Ja die Götter selbst huldigten einem solchen Menschen des reinen Wandels, dem Familienvater, der seinem Weib und seinen Kindern auf rechtschaffene Weise Unterhalt beschaffte und in Taten der Barmherzigkeit und Menschlichkeit frommen Eifer bekundete.

Dieses also sind einige der Züge, die die Botschaft des Buddhismus der Welt bietet. Das **Dharma** ist so unendlich wie die Wahrheit selbst — es ist die Wahrheit selbst — und was ich Ihnen hier habe vortragen können, ist nur ein Tropfen aus einem grenzenlosen Meere. Ich muß indessen zum Schlusse eilen. Bevor ich aber mein Thema beende, möchte ich noch eine Frage an Sie richten: „Welches soll wohl die Stellung

sein, die Sie dieser Botschaft der Erleuchtung, dieser Religion der Humanität, gegenüber einzunehmen haben?“ Dies ist eine gewichtige Frage. Wichtig für Sie so gut wie für uns Buddhisten. Das orthodoxe Christentum ist mit dem Buddhismus nicht freundlich und billig verfahren. Es hat ihn als einen verderblichen „heidnischen“ Kult verurteilt, und es hat sich alle Mühe gegeben, ihn durch die Tätigkeit der Missionare auszurotten. Ich habe nicht die Absicht, an dieser Stelle die Methoden der christlichen Missionare zu kritisieren oder die ganz allgemeine Frage der christlichen Missionstätigkeit im Osten zu besprechen. Ich möchte mich vielmehr auf die Beziehungen zwischen Christentum und Buddhismus in meinem eigenen Lande beschränken. Das Christentum ist mit dem Einbruch der Portugiesen zu Beginn des 16. Jahrhunderts nach Ceylon gekommen. Seit dieser Zeit hat es kein Mittel unversucht gelassen — gute und schlechte — die Buddhisten zu „bekehren“. Welches war der Erfolg? Die singalesische Bevölkerung der Insel beläuft sich auf etwa 2 300 000 Menschen, von denen weniger als 200 000 Christen sind. Eine über 4 Jahrhunderte ausgedehnte Bekehrungsarbeit von Seiten der Christen, die wenigstens anfangs mit Hilfe einer rücksichtslosen Verfolgung und einer Korruption im großen Stile vor sich ging, hat somit nur dieses geringe Ergebnis aufzuweisen. Das Christentum hat offensichtlich keine großen Eroberungen gemacht. Andererseits hat aber der Buddhismus inzwischen vieles eingebüßt. wenn auch nicht im Punkte der Zahlen. Die unausgesetzten Angriffe der christlichen Propagandisten zu einer Zeit, wo die Buddhisten infolge politischer und sozialer Desorganisation am wenigsten imstande waren, ihren Glauben zu schützen und zu behüten, trugen natürlich wesentlich dazu bei, den Einfluß der buddhistischen Religion auf ihre Anhänger zu schwächen. Diese Unterminierung des nationalen Glaubens hat sehr ernsthafte Folgen gezeitigt. Sie hat zur Preisgebung nationaler Ideale und nationaler Kultur geführt, die unlöslich mit dem Glauben der Väter verbunden gewesen waren. Wir sind in hohem Maße entnationalisiert worden. Wir haben ein gutes Stück unserer schlichten Lebensweise und unserer alten, schönen Sitten und Gebräuche aufgegeben. Wir haben den Stolz auf unsere Vergangenheit eingebüßt, einer ruhmreichen Vergangenheit mit einer Geschichte von mehr als 2000 Jahren, mit ihren Berichten von Helden und Heldentaten, großen Städten und prachtvollen Viharas, heiligen Schreinen und kolossalen Wasseranlagen, deren Ruinen noch heute die Bewunderung der Welt erzwingen. Als Nation also sind wir, wie Sie sehen, auf dem Wege nach abwärts schon weit gekommen, doch ändern sich die Dinge wieder, wie ich zu meiner Freude konstatieren kann. Das letzte Vierteljahrhundert hat einen neuen Geist entstehen sehen oder richtiger die Wiedergeburt des alten Geistes erlebt.

Die Buddhisten sind die Gefahr gewahr geworden, die ihrem Glauben und ihrer Gemeinschaft droht und geben sich alle Mühe, sie zu beschwören. Sie nehmen in erster Linie die Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit den Prinzipien ihres Glaubens in die Hand, und buddhistische Schulen entstehen gegenwärtig in allen Städten und Dörfern der Insel. Auch macht sich ein lebhaftes Verlangen nach Wiederbelebung unserer eigenen Kultur, unserer Sitten und Gebräuche geltend. Es erwacht ganz unverkennbar ein nationales Gefühl, und wenn es mit Umsicht gelenkt und gehörig unterstützt wird, werden zweifellos wichtige Folgen daraus entstehen. Auf diese große, gegenwärtig langsam aber sicher vor sich gehende Arbeit in unserem Volke möchte ich nun Ihre menschenfreundliche Aufmerksamkeit gelenkt haben. Ihr Liberalen des Westens könnt uns bei dieser Arbeit der Wiederbelebung die allergrößten Dienste leisten. Ihr könnt viel von den Übeln von uns nehmen helfen, die, wenn auch mit den besten Absichten, von Menschen eurer Glaubensüberzeugung über uns gebracht worden sind. Ihr könnt unsre Hände stärken in dem großen Kampfe, den wir noch durchzukämpfen haben gegen Laster wie die Trunksucht, die wir in unsrer Torheit vom Westen übernommen haben und die jetzt unheimliche Dimensionen angenommen haben. Schickt uns keine beschränkten Schwarmgeister von Missionaren ins Land, die es auf die Ausrottung unseres Väterglaubens abgesehen haben, sondern Repräsentanten eurer großen Stätten der Gelehrsamkeit, Männer der Kultur und der Menschenfreundlichkeit, die uns vom allerbesten, das ihr habt, mitteilen können, euer praktisches und wissenschaftliches Wissen — so daß wir das Gebäude unseres religiösen und nationalen Lebens in einer Weise wieder aufführen können, die der Jetztzeit angemessen ist. Dringen wir mit unsern Bemühungen durch, so stellt euch einmal vor, was das für uns und für die ganze Welt bedeuten kann. Der Buddhismus wird uns, wenn er in unserm eigenen Lande die alte Kraft wieder gewinnt, wieder zum Range eines Volkes erheben. Und wenn seine Botschaft von der universellen Liebe und Menschenfreundlichkeit sich verbreitet, wird sie dann nicht ebenso gewiß auch zum Frieden und Fortschritt der Welt beitragen? Während ich also um Ihre Sympathie bitte, die Sie unserm Bemühen um Förderung der Sache unseres Glaubens und um Fortentwicklung als Volk auf eigenen historischen Grundlagen zuwenden möchten, darf ich wohl gleichzeitig der aufrichtigen Hoffnung Ausdruck geben, daß die folgende Botschaft des Meisters, die die Quintessenz seines **Dharma** bildet, in unser aller Herzen aufgenommen wird, im Osten wie im Westen, so daß wir dereinst nicht nur die Verbrüderung der Menschen, sondern auch die Verwandtschaft alles Lebens voll und ganz begreifen werden. Sie lautet: „Wie eine Mutter, auch mit Gefahr ihres Lebens, ihren

Sohn beschützt, ihren einzigen Sohn, so laßt auch den Menschen die Liebe zu allen Geschöpfen ohne Grenze pflegen. Laßt ihn gegen die ganze Welt — oben, unten, ringsumher — ein Herz großmütiger Liebe hegen, unvermischt mit dem Gefühle verschiedener, widerstreitender Interessen. Laßt ihn diese Achtsamkeit bewahren und festhalten, so lange er wach ist, wo er geht und steht, sitzt oder liegt. Dieser Zustand des Herzens ist der beste der Welt."*)

*) Nach diesem Vortrag über Christentum und Buddhismus hielt Professor Herambachandra **Maitra** von der Universität Calcutta einen Vortrag über **Christentum und Hinduismus.** Leider ist Herr Prof. Maitra abgereist, ohne uns sein Manuskript zu hinterlassen. Auf unsre Bitte, daß er es uns schicken möge, kann jetzt, zur Zeit der Publikation des Protokolls, noch keine Antwort aus Calcutta eingetroffen sein. Wir behalten uns daher vor, diesen Vortrag unter Umständen in den „Sonderausgaben" zu veröffentlichen.

(Übersetzung.)

Ansprache

des Rev. Dr. *Promotho Loll Sen*, Calcutta.

Meine Brüder und Schwestern! Als ich zum ersten Mal nach Europa kam, da tat sich eine neue Welt vor mir auf, und als ich mit all der Freude und all dem Gewinn, der Liebe und der Weisheit, die ich in Ihren Ländern gewonnen, wieder in mein Vaterland zurückkam, da wurde das alte Indien wie neu und mein geliebtes Vaterland mir noch lieber. Und wenn ich nun wieder zu Ihnen komme, so möchte ich, was ich empfinde, mit Liedern und Sprüchen ausdrücken, die Ihnen wohlbekannt sind. „Mache dich auf, mache dich auf, Zion, ziehe deine Stärke an, schmücke dich herrlich, du heilige Stadt Jerusalem!" „Lasset fröhlich sein und miteinander rühmen das Wüste zu Jerusalem, denn der Herr hat sein Volk getröstet und Jerusalem gelöset" (Jes. 52, 1.9). „Singet dem Herrn ein neues Lied, denn er tut Wunder. Der Herr läßt sein Heil verkündigen. Aller Welt Ende sehen das Heil unseres Gottes. Jauchzet dem Herrn alle Welt, singet, rühmet und lobet." (Ps. 98, 1—4). „Erkennet, daß der Herr Gott ist. Er hat uns gemacht und nicht wir selbst, zu seinem Volk und zu Schafen seiner Weide. Gehet zu seinen Toren ein mit Danken, zu seinen Vorhöfen mit Loben, danket ihm, lobet seinen Namen. Denn der Herr ist freundlich und seine Gnade währet ewig und seine Wahrheit für und für" (Ps. 100, 3—5).

Wenn solche Psalmen einst im alten Israel gesungen worden sind, so werden sie heute neu gesungen in Indien, in Bengalen mehr als in den andern Provinzen, bei uns, den Mitgliedern des Neuen Bundes (The New Dispensation) mehr als bei anderen. Als einer unserer Apostel Amerika besuchte, da ließ sich der Dichter Whittier den Sinn von einigen dieser Lieder erklären und übersetzte sie in englische Verse. Noch einige andere findet man in dem Buch: Lieder des Glaubens und Lebens, gesammelt von Dr. John Hunter in Glasgow.

Meine Brüder und Schwestern! Wenn ich zu Ihnen von der Freude und von dem Gewinn gesprochen habe, die mir vor mehr als 10 Jahren bei meinem Aufenthalt in Europa zuteil wurden, soll ich Ihnen nicht auch meine Trauer darüber aussprechen, daß in dem Vierteljahrhundert, das seit der Begegnung Whittiers mit Mozumdar verflossen ist, kein einziges unserer Lieder mehr von einem von Ihnen übersetzt wurde? Was der Grund dafür ist, weiß ich nicht, aber wäre es nicht an der Zeit,

daß Sie ernstlich darüber nachdächten, ob die Hoffnung sich erfüllt hat, die der verstorbene Professor Tyndall dem verstorbenen Mozumdar gegenüber ausgesprochen hat: das Licht, das einst vom Osten kam, möge wieder aus dieser Himmelsgegend kommen? Freilich darf man den Willen Gottes nicht verwechseln mit dem, was man den eisernen Willen eines Menschen nennt, eines Napoleon oder Bismarck, sondern man muß ihn verstehen als das Wohlgefallen Gottes, seine Gnade, seine Güte, die auf unerforschlichen Wegen wirkt und waltet. Aber ist es denn nicht Zeit, in dem neuen Licht unserer Tage die Bedeutung der Paulinischen Worte zu erfassen: „Nachdem vor Zeiten Gott manchmal und mancherlei Weise zu uns geredet hat, durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn?" Hat nicht der, der durch Moses und die israelitischen Propheten, durch Christus und seine Apostel gesprochen hat, auch durch Zoroaster und Konfuzius, durch Krischna und Buddha, durch Mohammed, durch Nanak und Tschaitanja zu den mancherlei Völkern der Erde gesprochen? Nun, derselbe Gott hat sich in diesen Tagen uns im Osten, in Indien geoffenbart, in Bengalen und in Calcutta, in so neuer wunderbarer Art, daß, wenn wir von der Selbstoffenbarung Gottes in dem Neuen Bunde reden, wir nicht von uns selbst, sondern von Gott reden! Und wir sind sicher in seiner Hand!

Meine Brüder und Schwestern! Die Selbstoffenbarung Gottes bedeutet mehr, unendlich viel mehr, als man mit dem äußeren Ohre hört. Sie bedeutet, daß Gott wieder sich naht, um von all dem Besitz zu ergreifen, das sein ist. Amiel sagt: „Das eine, was not tut, das ist Gott zu haben." Aber wie können wir ihn haben, wenn wir uns nicht ihm so zu eigen geben, daß er uns hat? Wenn ein Neuer Bund zu einem Volke kommt, so müssen sie ihm ihr Alles hingeben oder sie sind verloren. Der Neue Bund, der in diesen Tagen zu uns gekommen ist, der Bund für unsere Zeit, für alle Welt — meine Brüder und Schwestern, wenn ich in seinem Namen rede, so rede ich nicht als ein Mann vom Osten zu denen im Westen, sondern ich rede als ein Kind des Neuen Bundes zu Kindern des Neuen Bundes. Denn wurden wir nicht alle in den Neuen Bund hineingeboren, als wir zur Welt geboren wurden? Glauben Sie mir, wir alle leben, weben und sind in dem Neuen Bunde, der nicht die Erfindung irgend eines Menschen ist, sondern von Gott stammt, ja Gott selbst ist. Wenn ich Sie also einlade, mit aller Liebe und Demut den Glauben und die Hoffnung kennen zu lernen, mit der dieser Neue Bund mich erfüllt, so lade ich Sie damit ein, den unendlichen Gott selbst zu erkennen. Das kann nicht geschehen in der Studierstube unter Büchern, nicht in der Kirche, nicht in den Straßen der Stadt, sondern in unserem Aufstehen und Niedersitzen, wo immer wir leben und sind,

in der ganzen Natur, in der ganzen Vergangenheit, in der ganzen Gegenwart. Bedeutet das nicht unendlich viel mehr, als man mit dem äußeren Ohre hört? Bedeutet das nicht, daß wir ein anderes Leben vor uns haben und daß wir nicht mehr uns selbst gehören und tun können, was uns beliebt, sondern daß wir Gottes Eigentum sind und sein Wohlgefallen tun sollen, und einer des andern Last tragen, einer des andern Freude mitempfinden soll? Bedeutet es nicht, daß wir die Last, die uns zu tragen auferlegt ist, nicht willkürlich abwerfen können, sondern daß wir sie gerne und in Liebe tragen sollen, weil Gott selber sie mit uns trägt? Bedeutet das nicht, daß wir Gottes Mitarbeiter sind und mit ihm eine neue Erde schaffen und eine neue Familie gründen sollen, die Familie der Kinder des Neuen Bundes? Meine Brüder und Schwestern, es bedeutet alles das und noch unendlich viel mehr. Hören Sie nicht die Stimme wieder, die im alten Israel sprach: „Siehe, es kommt die Zeit, da will ich mit dem Hause Israel einen neuen Bund machen. Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein, so will ich ihr Gott sein. Und wird keiner den andern, noch ein Bruder den andern lehren und sagen: Erkenne den Herrn; sondern sie sollen mich alle kennen, beide, Klein und Groß, spricht der Herr. Denn ich will ihnen ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nimmermehr gedenken? (Jer. 31, 31—34). Diese Stimme hat wieder gesprochen, und wenn Sie es nicht gehört haben — wir haben es gehört, und in der ganzen Literatur des Neuen Bundes und am schönsten in seinen Liedern haben Sie den Bericht über das was sie gesprochen hat, und wer sich die Mühe gibt, diesen Bericht im rechten Geiste zu verstehen, für den ist er „ein neues Evangelium von Gottes erlösender Gnade".

Vieles von dem, was ich gesagt, werden Sie wieder vergessen, und ich will Ihre Geduld nicht zu lange in Anspruch nehmen. Aber wollen Sie nicht den Kern dessen im Gedächtnis behalten, was ich Ihnen gesagt habe? James Martineau fand in deutschen Gedanken eine neue Welt, die sich ihm auftat. Vor ihm fand Carlyle in Goethe den Mann, den er gesucht hatte. Goethe erlebte in Italien eine Wiedergeburt. Schopenhauer fand im Veda den Trost seines Lebens. Und wenn jemand unter Ihnen von mir einen Hinweis annehmen will, dann möchte ich ihm sagen — verzeihen Sie, wenn ich parteiisch für mein Vaterland erscheine, aber ich kann nicht anders: in Bengalen finden Sie heute, was Sie sonst nirgends in der Welt finden. Studieren Sie die Bengali-Literatur und wenn Sie mit Gottes Hilfe in ihren Geist eindringen, so werden Sie in diesen Liedern eine neue Bibel finden, die Ihnen alle alten Bibeln neu und lebendig macht, die Sie und alle Welt neu schafft, und die neue Selbstoffenbarung Gottes, die wir den Neuen Bund zu nennen gelernt haben, wird Ihr Studium bei Tag und Ihr Traum bei Nacht sein!

(Übersetzung.)

Die Sikhbewegung in Indien und ihr Verhältnis zum freien Christentum.

Von *Teja Singh,* Amritsâr im Pandschab, Universität.

Einleitung.

Zu allen Zeiten hat Gott seine Boten gesandt — Menschen, die seinen Willen wiederstrahlen, indem sie ihren eigenen kleinen Willen in dem seinigen aufgehen lassen. Durch diese Boten hat er seine Kinder geführt und geleitet und die Herrlichkeit des Gottesgesetzes geoffenbart.

Er vernichtet den gewalttätigen und hochmütigen **Harnakasch***) und errettet seinen **Prehlad.****) Er verwirft die eitlen Anhänger des Dogmas und die hochmütigen Verleumder des einfachen Glaubens und der kindlichen Gottesverehrung, aber seine **Namdevas*****) nimmt er an.

So spricht **Nanak:** Lasset uns anbeten den göttlichen Herrn und ihm dienen, der uns am Ende erlösen wird von aller äußeren und inneren Knechtschaft. (Aus den hl. Schriften der Sikh. Ray Asa, Abschn. 4.) Das Wissen um die Religion — oder das Wissen um die Menschenseele — ist das Gebiet, für dessen Eroberung die höchsten und edelsten Menschen des Ostens ihre beste Kraft hingegeben, allerlei Leiden ertragen und alles Irdische freudig geopfert haben.

Dieses Bemühen um die Lösung der Rätsel des göttlichen Lebens und um die Versöhnung mit dem göttlichen Gesetz ist der ganzen östlichen Erdhälfte eigen, aber besonders tritt es hervor bei den Indern, den Hebräern und den Arabern: und wirklich haben alle großen Weltreligionen ihren Ursprung in einem dieser drei Völker.

Von diesen Völkern gebührt dem indischen die Ehre, daß es das älteste ist — und doch zugleich das jüngste, denn in seiner sozialen, religiösen und politischen Geschichte ist niemals ein Bruch eingetreten. Natürlich hat es auch dort ein abwechselndes Steigen und Fallen ge-

---

*) Ein indisches Gegenstück zu Herodes.

**) Ein indischer Heiliger voll unbedingten Vertrauens und fruchtbaren Glaubens an den göttlichen Vater, lange vor der Zeit des Christentums.

***) Namdeva war ein Mahratta-Heiliger des 15. Jahrhunderts, berühmt durch seine kindliche Einfalt und seinen unerschütterlichen Glauben an den göttlichen Vater.

geben: aber immer, wenn die Entwicklung stillzustehen schien, trat ein großer Mann auf, der sie von neuem weiterführte.

Die ganze indische Geschichte, die soweit zurückgeht als die menschliche Chronologie überhaupt reicht, zerfällt in vier Abschnitte: **Satyuga** (das einfache Zeitalter der menschlichen Kindheit), **Traita** (das Knabenalter), **Dwapar** (das Jünglingsalter) und **Kalyuga** (das Mannesalter). Diese vier Abschnitte bezeichnen zugleich die Stufen der Entwicklung, in denen jeweils der Kampf, die Verantwortlichkeit und die Möglichkeit schnelleren Fortschreitens für den Einzelnen zunahmen. (S. Bruder Gurdas, der „Paulus" der Sikhs, 11 u. 12.)

In jedem dieser Abschnitte, in ihrem gefährlichsten Augenblick, traten große Geister in Indien auf, um die Menschheit weiter zu führen: im Satyuga **Hansa Avatar,** im Traita **Ram Tschandra,** im Dwapar **Sri Krischna,** im Anfang von Kalyuga **Gautama** und andere.

Guru Nanak.

Die theistischen Lehren dieser vier Abschnitte werden die anderen Brüder aus Indien in ihren Vorträgen auf diesem Kongreß behandeln. Ich werde mich deshalb auf die Botschaft des Guru **Nanak** beschränken, der gerade am Ende des Abschnittes Kalyuga, in einer der kritischsten Zeiten der indischen Geschichte auftrat (geboren 1469). Diesem demütigen Diener Gottes wurde die Aufgabe zu Teil, das Werk der vier Zeitabschnitte (Yuga) zu vollenden, indem er Satyuga mit Kalyuga vereinigte oder mit anderen Worten die Einfalt und Unschuld des Kindheitsalters der Menschheit mit der Weisheit und Stärke ihres Mannesalters einte.

In den Veden und anderen Hinduschriften finden sich Hinweise darauf, daß am Ende des Kalyuga ein **Dschagat Guru,** d. h. ein Welterlöser, auftreten soll, der die Botschaft des Zeitalters allen Menschen verkündigen und die Menschheit in unmittelbare Berührung mit dem göttlichen Bewußtsein bringen wird (vergleiche die Einleitung zu Lala Schankar Dyal's Übersetzung des Buches Dschapdschi Sahib, in dem der Grundgedanke von Guru Nanaks Botschaft enthalten ist).

Wie es solchen Angaben gegenüber gewöhnlich zu gehen pflegt, sind die Meinungen der Ausleger geteilt. Die einen sagen, alles sei in Guru Nanak erfüllt, die anderen erwarten jenen Dschagat Guru erst in unserem Jahrhundert (vergleiche die Vorträge und Aufsätze von Annie Besant über diese Frage im „Theosophic Messenger").

Diejenigen, die Guru Nanak für den Dschagat Guru, den verheißenen Welterlöser, halten, wollen aber keineswegs ein neues Dogma aufstellen: das stände im Gegensatz zu Nanaks Grundanschauung, der im Dogma den größten Feind alles wahren religiösen Fortschrittes sah.

Sie stehen vielmehr auf dem in diesem Fall einzig möglichen Standpunkt lebendigen Glaubens und nehmen an, daß, wenn Guru Nanak wirklich der Prophet einer die ganze Menschheit umfassenden Gemeinschaft ist, daß dann Gott den Weg und den Zeitpunkt bestimmen werde, auf dem diese Botschaft sich über die ganze Welt ausbreitet. Aber für die jetzige Zeit erwarten sie das Auftreten eines großen Geistes (Nehklank, d. h. völlig selbstlos), der in Guru Nanaks Fußtapfen treten und seine Botschaft der ganzen Welt verkündigen wird. Die erste Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts aber, so erwarten wir, wird viel Licht über diese Dinge verbreiten und so will ich, ohne irgend etwas dogmatisches zu behaupten, im Folgenden eine kurze Darstellung über Leben und Lehre Guru Nanaks und seiner neun geistigen Nachfolger geben.

Guru Nanak ist geboren in Talwandi, einem kleinen Dorfe im Pandschab, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Vorbereitet war seine göttliche Botschaft durch sechzehn Heilige und Bhagats, die den verschiedensten Klassen, Glaubensbekenntnissen und Rangstufen des indischen Volkes angehörten und in den verschiedensten Gegenden des großen Indiens auftraten. Alle diese Vorläufer waren von einander unabhängige Gottsucher: aber trotzdem ihre geistige Laufbahn von den verschiedensten Ausgangspunkten ihren Anfang nahm, so war doch die Folge ihrer echten Liebe zur göttlichen Wahrheit und ihrer Glaubenskraft, daß sie am Ende alle zu denselben Anschauungen gelangten und kühn gegen jedes Dogma und jede äußere Autorität in religiösen Fragen auftraten.

Grundlehren.

Ihre Lehren, wie sie von Guru Nanak und seinem vierten Nachfolger, Guru Ardschan, in ein gewisses System gebracht wurden, kann man in folgende Hauptsätze zusammenfassen.

1. Gott ist das Eine in allem und das All in Einem, in ihm leben, weben und sind wir. Er ist die Quelle aller Liebe, Güte und Wahrheit.

2. Der göttliche Vater kann unmittelbar von jedem einzelnen Menschen erkannt werden, und zwar durch Meditation über das heilige Wort wie durch selbstlosen Dienst am Nächsten.

3. Der göttliche Funke schlummert in jedem Wesen, das als Mensch geboren ist, aber er ist verborgen und umwölkt vom Nebel der Selbstsucht. Wenn dieser Nebel durch Meditation oder tätige Nächstenliebe zerstreut wird, so kann der göttliche Funke in seiner Herrlichkeit aufleuchten und sich mit dem Lichtmeer der göttlichen Herrlichkeit vereinigen.

4. Auf dem Wege der geistigen Entwicklung ist die größte Tugend die Demut: je mehr ein Mensch von dem göttlichen Geiste erkennt, desto stärker empfindet er die grenzenlose Wertlosigkeit der Einzelseele.

5. Kein Mensch, und sei er noch so weit in seiner geistigen Entwicklung fortgeschritten, kann den Anspruch erheben, er sei eine Fleischwerdung Gottes, er sei der eingeborene Sohn Gottes, oder er sei der einzige Prophet Gottes. Wer immer das von sich behauptet hat, der hatte die Selbstsucht noch nicht überwunden und war noch nicht vollkommen eins mit Gott geworden und so war er auch nicht imstande, der vollkommene Abglanz von Gottes Licht, Herrlichkeit und Kraft zu werden.

6. Wir Menschen sind alle demselben göttlichen Licht entsprungen, wir sind alle Gottes Kinder und Erben seiner Herrlichkeit. Aber zu unserem Unheil betragen wir uns wie der verlorene Sohn und jagen wertlosen Nichtigkeiten nach. Wer aber umkehrt von diesem vergeblichen Versuch, Frieden zu finden bei Dingen, die keinen wahren Wert haben, wer seine Verfehlungen und Irrtümer bereut, der kann die verlorene Zeit wieder ersetzen durch liebevolle Andacht, Gebet, Meditation und hilfreichen Dienst am Nächsten und so wird er zuletzt vom Vater wieder ans Herz genommen.

7. Auch wer sich als von Gott angenommen empfindet, weil er in jedem Augenblick die liebevolle und gnädige Führung des Vaters fühlt, der darf nicht auf seine Auserwähltheit pochen, denn das Fleisch ist schwach, und wer steht, der sehe zu, daß er nicht falle. Er muß seinen Weg weiter gehen und den Willen des Vaters tun, wie er im Geist ihm geoffenbart ist, und er muß es dem Vater überlassen, ob er endgültig angenommen ist oder nicht.

8. Mann und Weib sind die einander ergänzenden Glieder einer gottgeplanten Einheit. Beide sollen einander auf dem Wege zur Höherentwicklung beistehen, bis sie, vereint durch Liebe, gegenseitiges Dienen und göttliche Sympathie, eine geistige Einheit werden, in der eins auf das andere abgestimmt ist und das männliche und das weibliche Wesen zu einem unteilbaren Ganzen verschmolzen sind. In dieser geistigen Einheit werden sie eins mit dem Vater und nichts kann sie mehr von einander scheiden.

9. Es ist nicht richtig, sich seinen Pflichten gegen die Welt zu entziehen und als Einsiedler im Wald oder als Mönch im Kloster Gott zu suchen. Denn das göttliche Licht in uns will in immer größerer Herrlichkeit aufleuchten dadurch, daß wir allen unsern Nächsten in Liebe dienen und unsere Pflichten gegen Familie und Gesellschaft richtig erfüllen. Der Kampf gegen die Versuchungen der Welt ist von dem Wege zu unserem Ziel nicht zu trennen, denn jeder Kampf und Sieg

macht das Licht in uns heller und stärker, bis wir, von allem selbstsüchtigen Wesen gereinigt, mitten in der Welt trotzdem über die Welt erhaben sind.

10. Alle Menschen sind ursprünglich Eines Geschlechts und haben Anspruch auf dasselbe göttliche Erbe. Die heutigen Unterschiede in Rang und Stellung, in geistiger und geistlicher Begabung sind das Ergebnis des Karmas der Vergangenheit und Gegenwart; aber jeder Einzelne hat jederzeit die Möglichkeit, seine alte Rechnung auszugleichen durch rechtes Handeln, durch liebevolle Meditation und durch Dienst am Nächsten.

Dies sind die allgemeinen Grundlinien der Lehre Guru Nanaks und der großen Heiligen und Bhagats, die in verschiedenen Teilen Indiens in der Zeit vom 12. bis 15. Jahrhundert aufgetreten sind und deren Reihe Guru Nanak zu einer göttlichen Bruderschaft zusammengefügt hat. Er schmolz alles, was sie einzeln erarbeitet hatten, in ein wohlgegliedertes Ganzes zusammen und begründete so eine demokratische Gemeinschaft von Heiligen, wie sie vorher in Indien, ja in der ganzen Welt unbekannt gewesen war.

Guru Nanak arbeitete mit hohem Ernste an dieser Aufgabe, und auf seinen ausgedehnten Reisen, die bis nach Kabul, Arabien und zum Kaspischen Meere reichten, suchte er alle damals lebenden Heiligen auf und trat in religiösen Verkehr mit ihnen; alle erkannten ihn als göttlichen Propheten an und erwiesen ihm Verehrung.

Nanaks Vorgänger und Nachfolger.

Diese Bande der Liebe und des brüderlichen Gefühls wurden schließlich zu einer ewigen Kette religiöser Gemeinschaft zusammengeschmiedet durch den vierten geistlichen Nachfolger Nanaks, den Guru **Ardschan** (1569—1606).

Er brachte die Botschaft des Guru Nanak und seiner drei Nachfolger, Guru Angad, Amar Dass und Ram Dass in eine systematische geordnete Form. Aber er beschränkte sich dabei nicht auf seine unmittelbaren Vorgänger, sondern arbeitete auch die Lehren der sechzehn Bhagats und Heiligen in das System hinein und machte sie zu einem Bestandteil der Sikh-Lehre. So zeigte er durch die Tat die Wahrheit der Botschaft Guru Nanaks, daß die wahre Sohnschaft Gottes jedem Menschen zukommt ohne Rücksicht auf Kaste, Glaubensform oder Hautfarbe.

Die auf diese Weise verehrten Heiligen stammen aus allen Landschaften Indiens und aus den verschiedensten Gesellschaftsschichten, wie die folgende Zusammenstellung zeigt:

1. Sadhna (um 1300), ein Fleischer aus Sindh,
2. Farid (1173—1266), ein Muhammedaner aus dem Pandschab,
3. Bhikhan († 1574), ein Muhammedaner aus Oudh,
4. Kabir (1398—1518), ein Weber aus Oudh,
5. Sur Dass (geb. 1528), ein Brahmane aus Oudh,
6. Dschaidev (um 1200), ein Brahmane aus Bengalen,
7. Namdev (1270—1350), ein Schneider und Färber aus Bombay,
8. Trilotschan (geb. 1267), ein Kaufmann aus Bombay,
9. Parmanand (Zeit unbekannt), aus Bombay,
10. Dhanna (geb. 1415), ein Bauer aus Radschputana,
11. Pipa (geb.1425), ein Fürst aus Gagraongarh,
12. Sain (um 1450), ein Barbier aus Radschputana,
13. Rav Dass (um 1450), ein Schuster aus Mittelindien,
14. Mira Bai (geb. 1564), eine Prinzessin aus Radschputana,
15. Ramananda (um 1400), ein Beamter aus Madras,
16. Beni (Zeit unbekannt), wahrscheinlich aus Madras.

Aus den angeführten Angaben entnehme ich die Berechtigung, diese Bewegung eine gemein-indische zu nennen. Aber nicht bloß für das durch die Kaste zerklüftete Indien war sie eine Bewegung zum Universalismus hin, sondern sie verkündigt auch der ganzen Welt — die heute durch die schroffe Betonung der Rassenunterschiede den Gedanken der Kaste wieder einführt —, daß die göttliche Versöhnung etwas universelles und das Erbe aller Menschen ist.

Ich habe schon von den zehn geistlichen Nachfolgern Guru Nanaks gesprochen. Nanak sah deutlich, daß die Aufgabe einer religiösen, sozialen und politischen Wiedergeburt Indiens zu groß war, als daß sie in der Spanne eines Menschenlebens gelöst werden konnte. Mit der Klarheit des gottbewußten Mannes sah er, daß ihre Lösung die Hingabe von zehn treuen Dienern Gottes erfordern werde, die einander ablösen und auf jeder Entwicklungsstufe des großen Werkes das dafür nötige mit Treue leisten.

Im Bewußtsein der großen Verantwortlichkeit, die auf den Schultern seines Nachfolgers ruhen werde, prüfte er alle seine Jünger und ebenso seine beiden Söhne aufs schärfste und wählte schließlich den demütigsten und eifrigsten seiner Jünger, der trotz stärkster Vertiefung in Meditation immer bereit war, dem Nächsten in allen Stücken aufs tätigste zu dienen. Es war Bhai (Bruder) Lehna, der als Guru den Namen Angad annahm. Alle Sikh-Gurus folgten diesem Beispiel Nanaks und wählten jedesmal den würdigsten ihrer Jünger zum Nachfolger, indem sie immer darauf sahen, daß dieser gleichmäßig in Meditation wie im Dienst am Nächsten vorgeschritten sei. So wurde das große Werk zwar von verschiedenen Personen, aber ganz in Einem Geiste fortgesetzt.

Guru Angad, 1504—1552.

Guru Angad pflegte sorgfältig den Keim, den sein Meister Nanak gepflanzt hatte. Er sammelte alle Aussprüche Nanaks, vereinfachte die vorhandene Schrift, um sie dem Volke zugänglicher zu machen, und begann mit der Ausbreitung der Lehre.

Guru Amar Dass, 1479—1574.

Der dritte Nachfolger Nanaks, Guru Amar Dass, tat einen weiteren Schritt, um Nanaks Lehren in die soziale Praxis einzuführen, indem er das Verbot der gemeinsamen Mahlzeiten aufhob und für Geburt, Eheschließung und Tod einfache Feiern mit Dank- und Lobgebeten einführte, die an die Stelle weltlicher Ausgelassenheit oder selbstsüchtiger Trauer treten sollten.

Ram Dass, 1563—1606.

Der vierte Guru, Ram Dass, führte das Werk seiner Vorgänger fort und begann den Bau eines Zentralheiligtums in Amritsar, dessen Pforten für Menschen aller Kasten und Glaubensbekenntnisse offen standen und wo jeden Tag von zwei Uhr dreißig Minuten vormittags bis zehn Uhr abends ohne Unterbrechung Lieder zum Preise Gottes gesungen wurden.

Guru Ardschan, 1563—1606.

Der fünfte Guru, Ardschan, vollendete dieses Heiligtum, das heute als der weltbekannte Goldene Tempel bekannt ist und erbaute ein ähnliches Zentralheiligtum in Taran Taran.

Sein Hauptwerk ist jedoch die systematische und autoritative Ausgabe der heiligen Schriften der Sikhs, die **Guru Granth Sahib** genannt wird und aus den Lehren seiner vier Vorgänger in der Guru-Würde, aus seinen eigenen Schriften und aus den Schriften der früher genannten Bhagats und Heiligen besteht. Er legte dieses Buch in dem Tempel von Amritsar nieder und warf sich mit all seinen Schülern vor ihm auf die Knie als Zeichen der Verehrung des Geistes all der Lehrer, deren Worte hier niedergelegt waren. Auch das war ein neues Glied in der Kette der sozialen und religiösen Gleichheit aller Menschen: denn diese Männer, die teilweise aus den niedrigsten Kasten hervorgegangen waren, wurden von jetzt ab täglich von hoch und nieder als Träger der göttlichen Offenbarung und Bringer des göttlichen Lichtes für die ganze Menschheit verehrt.

Nach Vollendung der Sammlung der heiligen Schriften wurde der Guru bei dem Kaiser **Akbar** (1565—1605) verklagt, weil diese Schriften

von den heiligen Büchern sowohl der Muhammedaner wie der Hindu ganz verschieden seien.

Bei einer Zusammenkunft mit Akbar trug Ardschan ihm verschiedene Abschnitte der heiligen Schriften vor und der weitherzige und tolerante Kaiser bewunderte diese Lehre aufrichtig.

Der nächste Kaiser **Dschehangir** war aber schwach und fanatisch. Die Neider und Verleumder hatten leichtes Spiel mit ihm und der Guru wurde abermals vorgeladen. Zwei Anklagen brachte man gleichzeitig gegen ihn vor: er habe den Bruder und Nebenbuhler des Kaisers, Khusro, beherbergt und er habe in die heiligen Schriften der Sikh keinen besonderen Lobpreis Muhammeds aufgenommen.

Der Guru ahnte die Gefahr, die ihm bevorstand, ernannte einen Nachfolger, Har Gobind, und reiste dann nach Lahore zum Kaiser.

Die erste Frage des Kaisers an ihn lautete: Wer kommt ins Paradies? Die Hindu oder die Muhammedaner?

Der Guru antwortete:

Den, der der Eine in Allem und das All in Einem ist, rufen die Hindu als Ram, die Muhammedaner als Khoda an, die einen nennen ihn Gossain, die anderen Allah. Aber Er, der Schöpfer, der Allbarmherzige, der gütige Helfer und Tröster aller Menschen ist Eins und Unteilbar. Die einen gehen zu heiligen Flüssen, um die Erlösung zu suchen, die andern nach Mekka, die einen dienen ihm durch die Pudscha genannte Form der Verehrung, die andern durch Niederfallen zum Gebet; die einen lesen den Veda, die andern den Koran, die einen bevorzugen die blaue, die anderen die rote Farbe für die heilige Gewandung, die einen nennen sich Türken, die andern Inder, die einen hoffen auf das Paradies, die andern auf Sawarga. Aber so spricht Nanak: Nur der kann wahrhaft mit dem göttlichen Vater eins werden, der das Wirken des göttlichen Gesetzes in allen Dingen erblickt, der sich demütig vor dem Willen des Vaters beugt und der, auch wo das Auge und der Verstand nur unglückliche Ereignisse sieht, in allem, was geschieht, den göttlichen Plan und seine Harmonie und Schönheit erblickt.

Der Kaiser konnte nicht umhin, diese Anschauung des Guru als unparteiisch gelten zu lassen, aber er legte ihm trotzdem eine hohe Strafe auf, weil er seinem Bruder Khusro Obdach gewährt habe und verlangte, daß ein besonderer Lobpreis Muhammeds in die Sikh-Schriften aufgenommen werde.

Der Guru aber erklärte sich außerstande, diese beiden kaiserlichen Befehle zu erfüllen. Alles Geld, das er habe, sei ihm von den Gläubigen zur Unterstützung der Armen und Notleidenden gegeben worden und könne nicht zur Bezahlung einer Strafe verwendet werden; außerdem habe er dem Khusro einfach als einem notleidenden Bruder und nicht

als Nebenbuhler des Kaisers Obdach gewährt. Ebenso könne er einen besonderen Lobpreis für Muhammed nicht in die heiligen Schriften aufnehmen, denn er sei mit Guru Nanak der Überzeugung, daß kein Prophet oder Heiliger ausschließlich die Schlüsse zum Himmel besitze und daß in des Vaters Hause Tausende von Seelen wohnen, die ihm so lieb seien als Muhammed und tausend andere, die dieselbe Höhe geistiger Entwicklung erreicht hätten als Brahma, Vischnu oder Mahescha.

Auf diese kecke Weigerung hin wurde Guru Ardschan der Provinzialregierung überantwortet mit der Bestimmung, daß er nicht eher freigelassen werden dürfe, bis er die Strafe gezahlt und jene Worte in die Schriften eingefügt habe.

Der Guru aber blieb fest und weigerte sich, seiner Überzeugung untreu zu werden, in der Gewißheit, daß der Körper für die Seele nur ein vorübergehender Wohnort sei, in dem sie die Wahrheit erkennen und verbreiten müsse. Die Regierungsmänner dachten nun, daß die Folter ihn vielleicht dazu bringen könne, von seiner Meinung abzugehen und begannen eine Reihe der teuflischsten Martern. Aber der Guru blieb die ganze Zeit über in göttliche Meditation versenkt und starb am vierten Tag mit einer Ermahnung zur Standhaftigkeit für seinen Nachfolger.

Dies war **Har Gobind** (1595—1645), der sechste in der Reihe. Auf ihm lag eine große Verantwortung, denn mit den Pflichten eines geistlichen Lehrers mußte er die eines Kämpfers für die Seinigen verbinden.

Sein Nachfolger war **Har Rai** (1631—1661), den übrigens die Moguls nicht quälten: Er konnte friedlich umherwandern und die Botschaft Guru Nanaks ausbreiten.

Der achte Guru war **Har Krischna** († 1664).

Teg Bahadur 1622—1675.

Dem neunten Guru, **Teg Bahadur** (1622—1675), war es vorbehalten, eine ganz hervorragende Rolle in der indischen Geschichte zu spielen. Von Kindheit an war er in göttliche Meditation versunken und sein einziger Wunsch war, ein Leben in stiller Zurückgezogenheit zu führen. Nach seiner Verheiratung ließ er sich in Bakala, einem kleinen Dorfe bei Amritsar, nieder und der Ruf zum geistigen Nachfolger Nanaks, der nach dem Märtyrertod Har Krischnas an ihn erging, traf ihn ganz unerwartet. Er begab sich aber sofort auf eine große Missionsreise durch ganz Nordindien und verbreitete nicht nur neues Leben und neuen Mut unter den unterdrückten Hindus, sondern gewann auch viele Muhammedaner.

Zu seiner Zeit regierte der Großmogul Aurengzeb (1658—1707). Dieser hatte seinen Vater ins Gefängnis geworfen, seinen ältesten und

jüngsten Bruder getötet und einen dritten Bruder vertrieben, aber er gefiel sich in der Rolle eines Beschützers des Islam und zwang die Hindus mit dem Schwert zur Annahme. Millionen unterlagen dem Zwang, viele starben den Märtyrertod, die Sikhs zeichneten sich stets aus durch ihre Kühnheit und Standhaftigkeit im Kampfe gegen diese Unterdrückung.

Die Brahmanen von Kaschmir litten am stärksten unter diesem Druck und in ihrer Not wandten sie sich an einen Yogi. Dieser offenbarte ihnen im Zustande der Verzückung, das geistige Szepter Indiens liege augenblicklich in der Hand Teg Bahadurs und dieser allein könne die Flut der Unterdrückung zurückdämmen. Die Brahmanen wandten sich nun an Teg Bahadur und schilderten ihm ihre Not. Nach einer Weile tiefer Meditation sprach er zu ihnen: „Wie schon Guru Nanak (im Buch Telang, im 1. Mohalla) gesagt hat, muß Indien durch eine Zeit schwerer und blutiger Prüfungen hindurch, um sein ungünstiges nationales Karma abzubüßen. Vieles ist schon davon hinweggetan worden durch den Mut der Märtyrer und ihre tapferen Kämpfe. Jetzt ist der Augenblick gekommen, der Seele des Volkes durch den Anblick des Lichtes und des Märtyrertums neuen Mut zu geben. Dazu muß ein fleckenloser Heiliger kühn vor den Kaiser hintreten und ihm ruhig seine Grausamkeit vorhalten, freilich dafür auch bereit sein, sein Leben für die Wahrheit, die Gerechtigkeit und den Schutz des hilflosen Volkes hinzugeben.“

Bei diesen Worten stand der zehnjährige Sohn Teg Bahadurs, Gobind Rai, auf und sagte: „Mein Vater, ist dies das einzige Mittel, die Flut des Übels und der Unterdrückung aufzuhalten, so weiß ich keinen, der würdiger wäre, diesen göttlichen Auftrag zu erfüllen, als du.“

In diesem erhabenen Augenblick dankte Teg Bahadur Gott, umarmte seinen Sohn und empfand die ganze Glut göttlicher Selbstlosigkeit und Selbstaufopferung, die das Leben seines Sohnes und Nachfolgers Gobind Singh erfüllen sollte.

Eine Botschaft wurde an den Kaiser geschickt, Guru Teg Bahadur werde zu ihm kommen, und wenn es dem Kaiser gelinge, ihn zum Islam zu bekehren, so wollten alle Hindus ebenfalls übertreten.

Der schlaue Aurengzeb bot ihm zunächst die höchste religiöse Stellung an, wenn er den Islam annehme. Aber Guru Teg Bahadur antwortete: „Kein Lippenglaube kann selig machen und kein Prophet hat den ausschließlichen Schlüssel zum Himmel; der allbarmherzige Vater nimmt alle an, die ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Wer wahrhaft Gott sucht, fragt nichts nach dem Paradies und fürchtet keine Hölle, denn seine einzige Sehnsucht ist Gott zu lieben und seinen Willen zu tun.“ Darauf ermahnte er den Kaiser, seine Untertanen nicht

zu bedrücken, denn ein Fürst, der das tue, untergrabe selber die Wurzeln seiner Macht.

Der Kaiser geriet in heftigen Zorn und erklärte dem Guru, daß nur die Vollbringung eines Wunders ihn von Marter und Tod erretten könne. Der Guru antwortete, was die Welt ein Wunder nenne, sei die spontane Manifestation der göttlichen Kraft durch ein Kind Gottes; aber kein wahrhaft gottbewußter Mann könne sich soweit erniedrigen, daß er die göttliche Kraft dazu benütze, um der Menge oder einem Fürsten zu gefallen.

Darauf wurden der Guru und noch andere Jünger mehrere Tage lang den teuflischsten Martern unterworfen, aber keiner wankte in seinem Glauben. Endlich wurde der Guru enthauptet, als er eben sein Morgengebet beendigt hatte. Alle Geschichtsschreiber dieser Zeit, Hindus wie Muhammedaner, bezeugen, daß am Tage von Teg Bahadurs Hinrichtung die Erde erbebte, der Himmel sich verdunkelte und die ganze Natur an diesem Tode teilnahm.

Am Tag vor seinem Tode hatte Teg Bahadur die Zeichen der Nachfolgerschaft an Gobind Singh übersandt.

Gobind Singh (1686—1708) bewährte das Wort, daß das Kind der Vater des Mannes ist. Er organisierte die Sikhs zu einer religiös-kriegerischen Kampfgenossenschaft, focht aber immer nur zur Verteidigung. Zwei seiner Söhne wurden im Alter von sieben und zehn Jahren lebendig eingemauert, weil sie trotz aller Versuchungen den Islam nicht annahmen, zwei andere fielen auf dem Schlachtfelde im Kampf um die nationale Wiedergeburt; seine Mutter und er selbst starben als Opfer für die Freiheit des Glaubens und des indischen Volkes.

Mit Gobind Singh endigt die Reihe der zehn geistigen Nachfolger Nanaks: an ihre Stelle trat von jetzt ab und für immer **Guru Granth Sahib.** So heißen die heiligen Schriften, wie Nanak einst gesagt hatte: „Das heilige Wort ist der rechte geistliche Lehrer und seine verehrungsvolle und liebevolle Aufnahme ist der rechte Schüler."

Gobind Singh hinterließ die Sikhs als eine geschlossene, organisierte Gemeinschaft auf sozialistisch-demokratischer Grundlage: jeder Einzelne lebt für die Gemeinschaft und nicht für sich. Er hat aber in allem die Freiheit seiner persönlichen Meinung und ihrer Äußerung in allen religiösen, sozialen und politischen Versammlungen, und alle Mitglieder stehen sich gleich. Sogar Guru Gobind mußte sich eine Zurechtweisung gefallen lassen, als er einmal in einer Sache von dem Grundsatze der Gemeinsamkeit abgewichen war.

Dieser Geist, verbunden mit täglicher Meditation und tiefem Glauben, hat die Sikhs trotz ihrer kleinen Zahl zu einer bedeutenden Macht in Indien gemacht. Die Nachfolger Aurengzebs suchten sie durch die

blutigsten Verfolgungen und Martern zu unterdrücken, aber es ist kein Fall vorgekommen, daß ein Sikh oder ein weibliches Wesen aus der Gemeinschaft seinen Glauben verleugnet hätte. Sie gaben ihren Widerstand niemals auf und schließlich brachen sie die Macht der Moguls im Pendschab, dem Einfallstor aller muhammedanischen Eroberer und errichteten eine sozialistisch-demokratische Republik, unter dem Namen Taran Dal und Budha Dal. Diese beiden republikanischen Gemeinschaften arbeiteten eine zeitlang vortrefflich zusammen, teilten sich aber später in zwölf kleine Staaten, die schließlich zu einer Monarchie unter Randschit Singh, dem „Löwen des Pendschab", zusammengefaßt wurden. Diese Monarchie war die stärkste Macht, die die Engländer in Indien vorfanden, für mehr als 125 Jahre zusammengehalten durch Meditation und selbstlosen sozialen Dienst. Aber allmählich, als diese Grundlagen vernachlässigt wurden, wurde die ehemals sozialistische Gemeinschaft der Kampfplatz persönlicher Interessen und schließlich fiel die Khalsa, die Kriegerkaste, durch Verrat vor den Engländern, als das Leben ihres Lebens, der lebendige Glaube an das Göttliche, von ihnen gewichen war.

Sechzig Jahre voll wechselnder Schicksale gingen nun über die Sikhs dahin, aber ein starker Geist der Erweckung hat seit fünf Jahren bei uns eingesetzt. Der Geist des Gottesbewußtseins regt sich wieder in einzelnen, und die Heiligen und Lehrer sagen uns, daß die zweite Epoche von Nanaks Sendung begonnen hat. Ein großer Held wird nächstens erscheinen mit der dreifachen Krone von Dornen, Stahl und göttlicher Herrlichkeit und wird eine neue Epoche der Weltgeschichte einleiten, indem er den Kreis des Gottesbewußtseins über alle Menschen ausdehnt und die Menschheit von ihrem ärgsten Feinde befreit, dem falschen Stolz auf Kaste, Farbe und Dogma.



Schlußfeier in Berlin
Ansprachen in Weimar und Eisenach



Mittwoch, den 10. August, gegen Abend.

(Übersetzung.)

Die Allianz der Religionen.

Rede zum Schlusse des Kongresses gehalten von *Hyacinthe Loyson*, unter dem Vorsitz des Kongreßpräsidenten Karl Schrader.

Hochgeehrter Herr Präsident!
Meine Damen und Herren!

Als ich die Ehrentreppe dieses militärischen Hauses heraufschritt, fielen meine Blicke auf die Fresken, welche die deutschen Siege von 1870 feiern; diese bedeuten ebensoviele französische Niederlagen. Sie werden begreifen, daß dieser Anblick etwas schmerzliches für mich hat. Und dieser Krieg war nicht nur ein Unglück für Frankreich, sondern für ganz Europa, denn in dem Plane der Vorsehung — wie ich es zu nennen wage — waren Frankreich und Deutschland die beiden Faktoren mit gleicher europäischer und universeller Zivilisation.

Ich kann die Begegnung nicht vergessen, welche ich mit dem Vater Ihres jetzigen Kaisers hatte, mit dem weisen Friedrich III., damals noch Kronprinz. Er hatte in freundlicher Weise den Wunsch ausgedrückt, mich zu sehen; und das geschah zu Versailles am Tage des Friedensschlusses. „Ich war Gegner dieses Krieges,“ sagte er zu mir, „denn ich hielt ihn nicht für notwendig; aber nachdem ich genötigt war, die Franzosen zu bekämpfen, habe ich sie höher schätzen lernen.“

Lernen wir, uns gegenseitig zu schätzen, meine Herren, dann werden wir begreifen, daß es nicht so schwer ist, uns zu lieben und gemeinsam zu arbeiten.

Wenn nun die Vaterlandsliebe die Völker getrennt hat, hat die Religion sie geeinigt? Für die Bejahung würde die Lehre der Bibel eintreten, die uns am Anfang der Dinge eine einzige Familie zeigt: die Familie Adams, geeinigt in der Verehrung eines einzigen Gottes. Aber die Geschichte, soweit sie auch zurückgehen mag, weist uns ebenso mannigfache wie grobe und grausame Polytheismen auf. Die Prähistorie liefert entsprechende Zeugnisse aus den Trümmern, die sie uns hinterlassen hat. Überall nichts als Krieg der Menschen gegen die Menschen, der Götter gegen die Götter.

Das 1. Buch Mose, zumal in seinen ersten Kapiteln, ist kein Geschichtsbuch, sondern wie Origenes es so treffend nannte: „ein Meer der Theologie“. Es sagt uns, was hätte sein sollen, wenn der höhere Plan Gottes für seine vernunftbegabten Geschöpfe nicht durch physische und moralische Umstände durchkreuzt worden wäre, mit denen der Schöpfer in seiner Weisheit und Freiheit hat rechnen wollen. Es sagt voraus, wie es sein wird, wenn das göttliche Ideal die widerstrebende Wirklichkeit besiegt und ersetzt, wenn der Lebensodem sein Werk vollendet hat, der nach dem **biblischen** Symbol aus dem Staub der Erde, oder nach der Hypothese unserer Wissenschaft aus dem Herzen des Tieres, Menschen hervorrief. Ob nun aus Ton oder Tier, daß der Sohn der Erde nur ein Sohn des Himmels werde! „Er schuf sie, ein Männlein und ein Fräulein, Er schuf sie nach Seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf Er sie“ (1.Mose).

So trugen die ersten Menschen, die Erben der Anthropoiden, schon in ihrem Bewußtsein oder, wie man heute sagt, in ihrem Unterbewußtsein die großen Gesetze, welche den niederen Arten unbekannt sind, aber die vollkommene Zivilisation und Religion in der fernsten Zukunft schaffen werden.

Die prähistorischen Adam und Eva sind vielleicht Polytheisten und Polygamen gewesen, aber sie gehörten der Art an, der die höhere menschliche und zugleich übermenschliche Bestimmung zuteil wurde, die Verehrung des Einen Gottes im Himmel und die Liebe zu Einem Weib auf Erden durchzusetzen.

Der Typus des Menschen ist im Tier vorhanden, und der Keim zum Übermenschen ist im Menschen.

Wo die Bibel aufhört, ein großes Gedicht göttlicher Philosophie zu sein und anfängt Geschichte zu werden, oder wenn Sie lieber wollen: ein Embryo von Geschichte, da zeigt sie uns den Ursprung des Monotheismus in einem kleinen Volke, das im Winkel wohnt und manchmal verächtlich wird, das Tacitus als den Gegenstand des Hasses aller Welt bezeichnet, von dem ein Prophet gesagt hat (Numeri XXIII, 9): Dieses Volk wird seitwärts wohnen und nicht unter die Zahl der Völker gerechnet werden. Die Juden waren beschränkt auf ein Gebiet, das 20 Meilen in der Breite maß, befangen in einer Denkungsweise, die keine größere Spannbreite besaß; sie hatten ihre heiligen Bücher, aber sonst keine Kenntnis von Wissenschaft und Kunst; und die Geschichte ihrer Politik war, um nur dies zu sagen, nicht minder mittelmäßig im Königreiche Juda wie in Israel. Ihre Größe lag in ihrem Monotheismus, welcher der übrigen Welt fremd und überlegen war; aber dieser Monotheismus war auch ihnen nicht natürlich angeboren. Renan hat mit der Schönheit des Stiles, der manchmal die Armut der Gedanken verbirgt, gesagt: „Die Wüste ist monotheistisch“; aber die wahren Bewohner der Wüste,

durch welche Israel nur hindurch gegangen ist, die Araber, verehrten in der Kaaba, bevor Mohammed die Religion gereinigt hatte, eben so viele Götzenbilder als es Tage in ihrem Kalender gab und Stämme in ihrem Volk.

In der fernsten Vergangenheit tritt ein Patriarch auf, ein Prophet, dessen Name nichts zur Sache tut; — die Bibel nennt ihn Abraham, das heißt den Vater von vielen. Er entriß seine eigene Seele und alle seine Nachkommen dem Götzendienst, dem Gemeinkult aller Semiten. Er träumte zugleich von Religion und Vaterschaft. Er hatte eine von jenen Offenbarungen erhalten, die teils menschlich und teils göttlich sind, welche Menschen zu Propheten machen: „Geh aus deinem Vaterland und aus deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen werde . . . . Sieh die Sterne des Himmels an und zähle sie, wenn du kannst: siehe, so wird dein Volk sein."

Das ist eine bewundernswerte Religion, welche sich in einem ebenso tiefen wie einfachen Dogma zusammenfaßt: die Einheit Gottes, mit dem Zusatz von der Einheit der Menschen. Diese Religion hätte die Religion des Menschengeschlechtes werden können, wenn ihre gelehrten Vertreter, ihre Lehrer sie nicht in mehr als sechshundert Vorschriften — die Rabbinen haben sie gezählt — eingeschnürt und eingekerkert hätten, so daß die ersten christlichen Apostel jüdischer Herkunft sagen mußten: „Das ist ein Joch, welches weder wir noch unsere Väter tragen mochten"! Die einfachste Religion war die komplizierteste geworden. Der universellste Monotheismus, zugleich der humanitärste, wenn ich so sagen darf, hatte sich zum moralistischen Monotheismus im engsten Sinne gewandelt.

Ehre dem Reformjudentum, von dem wir ausgezeichnete Vertreter unter uns haben; sie suchen ihrer Religion die ursprüngliche Bedeutung wiederzugeben!

Das alte Judentum hatte die Einheit Gottes bewahrt sowie das Gesetz der Gerechtigkeit und Liebe — in einem engen und runzeligen Gefäß; der größte unter seinen Propheten, Jesus von Nazareth, zerbrach das Gefäß und verbreitete seinen Wohlgeruch in die Welt. Man hat manchmal geleugnet, und neuerdings wieder, daß Jesus wirklich gelebt habe. Wenigstens hat man sich bemüht, aus ihm eine größtenteils fabelhafte Gestalt zu machen, — aber vergebens. Die Ursprünge des Christentums im hellen Lichte des Zeitalters eines Augustus sind geschichtlich dokumentiert; es geht von einer Person aus, wie jedes andere große Werk; und diese Person war, wie Renan richtig erkannte, nicht Paulus von Tarsus, sondern Jesus von Nazareth.

Freilich ist eine Seite der Person und des Werkes Jesu unbekannt, vielleicht sogar unerkennbar. Auf diesem unzugänglichen Gebiete hat die Phantasie ihre bald erhabenen, bald wunderlichen Fiktionen wachsen

lassen können. Das geschieht nach einem Gesetz der menschlichen Dinge, gegen welches man vergeblich ankämpfen würde. Kein großer Mensch bleibt ohne Legende, keine große Religion ohne Mythologie. Wenn die Sonne hinter den Bergen oder in den Fluten des Meeres versinkt, läßt sie hinter sich in den Wolken lange Züge von Gold, Purpur und Opal. Die Dämmerung beweist nichts gegen das Vorhandensein der Sonne, so wenig wie die Legende gegen den Menschen, oder die Mythologie gegen die Religion.

Wer will an dem posthumen Glanz das, was Umwandlung der Geschichte ist, unterscheiden von dem, was nur eine Schöpfung der Poesie ist? Vielleicht halte ich für mein Herz und für mein mystisches Denken mehr als viele von Ihnen fest, aber ich verlege nicht das Wesen des Evangeliums in die sonst so schönen Erzählungen von der jungfräulichen Geburt und von der leiblichen Auferstehung. Ich suche und sehe das Wesen in dem wunderbaren und übermenschlichen Charakter des Lebens und Sterbens Christi, in der Bergpredigt und in den galiläischen Gleichnissen, zum Beispiel in denen vom verlorenen Sohn und vom barmherzigen Samariter, die allein schon den Geist enthalten, welcher die Welt erneuert hat.

Wie hat Jesus Christus der Welt die universelle und endgültige Religion gegeben? Etwa durch Begründung einer Kirche mit der Bestimmung, die Synagoge zu ersetzen und mit ihr alle anderen religiösen Gemeinschaften? Wenn heute etwas geschichtlich feststeht, so ist es die Erkenntnis, daß Jesus Christus keine Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes begründet hat. Seine heilige Seele war hingenommen von der Vision des Endes, welches seinem schauenden Auge die vollkommene Religion in ganz naher Zeit mit sich bringen sollte; diese Religion aber nahm keine der den späteren Geschlechtern eigenen Formen an, sondern er zog diese zahllosen Geschlechter in eins zusammen und ließ es die herrliche Verheißung vernehmen: „Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß es alles geschehe.“ Die Menschen sollen diese Erde nicht verlassen, es sei denn, daß sie zuvor mit ihren Augen das Ideal gesehen haben und sozusagen mit ihren Händen das stets gesuchte und nicht erreichte Ideal berührt haben: das große Ideal der Welt der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Glückes, das Reich Gottes, welches Gegenstand der Verkündigung Christi war. Christus hat die Kirche nicht gegründet, er hat das Reich Gottes verheißen und vorbereitet: Er hat es durch seine Predigt angekündigt, durch seinen Geist vorbereitet. Und dies gerade macht die Größe und die Originalität seines Werkes aus.

Sonst hielt er treu zu der besonderen Institution, in der er geboren war, und er dachte niemals daran, sie durch eine andere zu ersetzen. Er war nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen;

und von der Beschneidung an, welche seine Windeln mit Blut befleckte, bis zur Salbe, welche sein Leichentuch durchduftete — nach der Gewohnheit der Juden, wie der Evangelist sagt, — konnte er in voller Wahrheit sagen: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel." Wenn einige Theologen uns ermahnen, zu dem von Christus geordneten Gottesdienst zurückzukehren, so wissen sie schwerlich, was sie uns raten, denn der Gottesdienst, welchen er und seine ersten Jünger nach ihm getan haben, war der mosaische Gottesdienst einschließlich der Vergießung des Tierblutes, das die Priester opferten.

Jesus hielt diesen Gottesdienst, aber er zwang ihn nicht den Heiden auf, welche zu ihm kamen; und er schuf keinen anderen zu ihrer Übung. Als er den Knecht des römischen Hauptmanns geheilt hatte, der auf seine Kosten für die von ihm geliebten Juden eine Synagoge gebaut, ohne ihre Bräuche mitzumachen, da sagte Jesus ihm nicht: „Geh selber hinein, werde Proselyt und laß dich beschneiden." Sondern er begnügte sich zu sagen: „Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden."

Und als er die Tochter des kananäischen Weibes geheilt hatte, welches er zunächst unter die Hunde rechnete, denen man das Brot der Kinder nicht geben dürfte, empfahl er dem Weibe nicht, sich von seinen Jüngern taufen zu lassen: „O Weib, rief er, dein Glaube ist groß!" Das war alles.

Und endlich, als er von der Samariterin direkt befragt wurde, welche Art und welche Kultusform Gott angenehm sei: „Weib, sagte er, es wird die Zeit kommen, wo ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet; Gott ist Geist, und welche ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten."

Fern liegt mir der Gedanke, die Nützlichkeit oder vielmehr die Notwendigkeit einer positiven Kirche zu bestreiten; das Ende dieser Welt ist nicht so rasch gekommen, als man geglaubt hatte, und die Predigt des Apostels Paulus wie das Schwert des Cäsar Titus haben den Bruch der Juden und Christen vollendet. Die Kirche wurde das Werk der Apostel unter der Macht der Umstände und durch die Inspiration des Geistes, welcher den Buchstaben nur verwirft, wenn der Buchstabe unterjocht und tötet.

Welches auch immer die Mängel der gewordenen Kirchen sein mögen, sie sind auch heute noch Hilfs- und nötigenfalls Ergänzungsstationen für den häuslichen Herd, unter Verhältnissen, wo das Haus der religiösen Unterweisung und der moralischen Erziehung nicht immer günstig ist. Möge es mir der geniale und generöse Träumer Tolstoi zugute halten: welchen Verlust würde die Welt an dem Tage erleiden, wo es an Predigern des Evangeliums gebräche, die Kanzeln schweigen, die Tempel verschlossen werden!

Niemand empfindet mehr als ich das süße Glück, welchem jener japanische Priester Ausdruck gab, als er sich an der Stufe eines Altars niederließ, dessen Geschichte er nicht kannte: „Ich weiß nicht, wer hier wohnt, aber ich fühle mich hier glücklich und will hier Thränen vergießen."

Und hat nicht Jesus selbst gesagt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter euch."

Keine der Gesellschaften, die sich christlich nennen, ist von Christus begründet worden; und wenn es trotzdem gut sein mag, in einer von ihnen zu leben, zumal in derjenigen, in welcher die Vorsehung uns geboren werden ließ, bis etwa ein mächtiger Beweggrund uns von ihr wieder loslöst, — so besteht doch in keiner Hinsicht eine Verpflichtung allgemeiner Natur. Keine Kirche hat ein Recht zu sagen: „Außer mir kein Heil." Und wenn sie das doch sagt, ist sie keine Kirche mehr, sondern eine Sekte. So groß eine Kirche auch sein mag, und sollte sie Millionen von Anhängern zählen, sie ist nur eine Sekte, sobald sie diejenigen verflucht, welche nicht glauben und beten wie sie, wenn sie die Menschheit in zwei ungleiche Teile zerspaltet: einen, den sie Satan überliefert, und einen anderen, den sie an sich reißt, nachdem sie Gott selber an sich gerissen hat. Man muß diesem gräßlichen Schisma ein Ende machen, dem verhängnisvollsten aller Spaltungen. Und das wird zum Teil die Aufgabe des Modernismus sein, wenn er zugleich konservativ und liberal ist, treu gegen alles Berechtigte und Notwendige in der Tradition, aber Reformator oder vielmehr Vernichter der Irrtümer und Mißbräuche, die sie entstellt haben.

Und wenn ich von Modernismus spreche, so meine ich nicht den, welcher eine doppelte Maske trägt: draußen Unterwerfung, drinnen Empörung. Ich meine den Modernismus der Aufrichtigen und Starken; um nur zwei zu nennen: einen Murri, den eine belanglose Exkommunikation nicht verhindert hat zu bleiben, zu sprechen und unter uns Beifall zu finden; einen Tyrrell, der auf seinem Sterbebette beredter und mächtiger war, als alle lebenden Apostel.

Dieser Modernismus allein verdient die Sympathien der Franzosen, welche den Vorzügen ihrer Rasse treu bleiben, Logik der Ideen und Loyalität der Gefühle. Ich sage das gleiche von den Deutschen. „Der Deutsche, sagte Karl V., ist ein gelehriges Wesen, welches alles trägt, nur nicht, was sein Gewissen bedrückt." Ich habe diese Worte vom berühmten Historiker Guizot, der sie mir zur Zeit des vatikanischen Konzils selber ins Gedächtnis rief. Sie beziehen sich auf Döllinger, dessen ehrwürdiger Name hier nicht vergessen werden darf und welcher in der Geschichte bleiben wird, was er in der Tat war, nämlich der erste Modernist. Er war der erste, der vor dem Konzil der Infallibilisten

zu groß war, um sich durch einen Bannstrahl erschrecken zu lassen oder zu einem Kompromiß verlocken zu lassen, und darum klar und bündig den Katholizismus der Kirche gegen den Papismus des Vatikans betonte. Der Gang der Ereignisse und der Ideen hat uns bewogen, sein Programm zu erweitern, ohne es aufzugeben. Wir träumten mit ihm von der Vereinigung der christlichen Kirchen, wir suchen jetzt, da wir praktisch weiser geworden sind, die Annäherung und Allianz aller dieses Namens würdigen Religionen. — „Wir sind Christen," sagen wir, indem wir ein altes Wort ein wenig verändern, „wir sind Christen, nichts Religiöses ist uns fremd;" die wirkliche Kirche umfaßt alle Menschen. Von ihr hat Jesus gesagt: „Es werden viele vom Abend und Morgen kommen, vom Mittag und von Mitternacht und werden sich mit den Patriarchen und Propheten zu Tische setzen im Reiche Gottes." Nur diejenigen schließen sich selber aus, welche die Erfüllung der beiden Gebote verweigern, in denen Gesetz und Propheten bestehen: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte, und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst."

Ich gehe weiter. Die wahre Kirche umfaßt alle Welten. Voltaire, den man wohl, wenn seine spottende und leichtfertige Feder tiefe Worte entschlüpfen läßt, nach dem Evangelium zitieren darf, Voltaire sagt irgendwo: Wenn ein Bewohner des Sirius gegen das Sittengesetz sündigt, sündigt er gegen das Universum. Ich sage meinerseits: Wenn es im Sirius oder in einer anderen Sternregion Wesen gibt, die begabt sind mit Vernunft, Freiheit und Liebe, so haben sie mit uns **eine** Religion, **eine** Kirche; und für sie wie für uns hat Jesus gesagt: Söhne des Geistes, ihr sollt den vollkommenen Geist anbeten, nach dessen Bilde ihr gemacht worden seid; und sollt alle Geister lieben, die in Raum und Zeit geschaffen worden sind und wie auch immer euch ähnlich sind.

Zum Schluß gestatten Sie mir eine Erinnerung, die mir immer kommt, wenn ich an die religiöse Einheit denke, und die mich heute um so mehr bewegt, als sie mich an die Seele erinnert, welche mir von oben zur Genossin gegeben war — nicht nur für mein häusliches Leben, was dem Priester nicht genügen könnte, — sondern auch für mein religiöses Leben. Wir haben gemeinsam und zweimal die Reise, ich will sagen die Wallfahrt nach Jerusalem gemacht. Was wir dort am liebsten besuchten, war nicht das heilige Grab, welches geschändet wird durch die Spaltung und den Aberglauben der Christen, sondern das war der Tempel Salomos, auf dessen Trümmern sich die herrliche Omar-Moschee erhebt. Wir waren Christen und wollten es bleiben, abgesehen von den Schismen und Abgöttereien; aber wir sahen darum nicht weniger den Islam als die einfachste und großartigste Organisation des Monotheismus unter den Menschen.

Auf der Schwelle des Tempels rief meine Weggenossin aus: „Hier ist der Mittelpunkt der Welt; so lange der Glaube an den einzigen Gott in diesem Tempel bekannt werden wird, solange wird die Welt unerschüttert bleiben!“ Wir traten ein und hörten eins der größten religiösen Worte, die meines Wissens in unseren Tagen gesprochen worden sind. Es kam nicht von den Lippen eines Vertreters der europäischen Kirchen oder Universitäten, sondern von dem alten Scheik, der uns die heilige Stätte zeigte: Moses, Jesus, Mohammed; drei große Propheten, aber Gott allein ist Gott!

Ich setze Jesus nicht in eine Linie mit Moses und Mohammed und behalte ihm die Namen vor, die er sich selber gegeben hat: Menschensohn — Gottessohn; aber ich sage ebenso energisch mit dem Araber und mit Jesus selber: Gott allein ist Gott!

Schlußwort des Präsidenten Karl Schrader.

Meine Damen und Herren!

Es ist die schönste Pflicht meines Amtes, die ich jetzt zu erfüllen habe, in Ihrem Namen dem Manne, der eben zu uns geredet hat, den Dank auszusprechen. Wir haben wunderbare Worte gehört. Sie umfaßten die ganze menschliche Entwicklung und schilderten in ihr die religiöse Entwicklung. Über jede Phase gaben sie uns die tiefsten Ideen. Alle waren getragen von dem einen großen religiösen Gedanken, von dem Gedanken der **Einheit der Religion,** von dem der Redner beseelt ist. Und wir verstehen, daß dieser Mann in der katholischen Kirche eine Revolution hervorrufen mußte, eine Revolution, die wir fortzusetzen haben und hoffentlich fortsetzen werden.

* * *

Wir alle, die wir diesen Kongreß mitgemacht haben, werden uns darin einig sein, daß er unsere Erwartungen in jeder Beziehung übertroffen hat. Er ist eine großartige religiöse Kundgebung, wie sie vielleicht noch nie, jedenfalls in Deutschland noch nicht dagewesen ist.

Großartig schon durch die Zahl der **Teilnehmer.** Wir haben 2087 Teilnehmer in die Listen eingetragen, und diese Teilnehmer waren alle wirkliche Teilnehmer. Bei Kongressen gibt es ja eine ganze Menge von Leuten, die die Kongresse nicht deswegen mitmachen, wozu sie bestimmt sind, sondern wegen der Vergnügungen und dergleichen, die mit nebenhergehen. Solche Mitglieder haben wir nicht. Alle Mitglieder sind der Sache wegen gekommen. Unsere Versammlungen haben davon Zeugnis abgelegt, daß sie mit Ernst bei der Sache gewesen sind, manchmal, meine Damen und Herren, mit so viel Eifer, daß wir nicht die Säle aufbringen konnten für die vielen, die zuhören wollten.

Aber nicht bloß das. Kein Kongreß hat wohl unter seinen **Rednern** eine so große Anzahl der ausgezeichnetsten Männer aus allen Ländern gehabt wie wir. Was hier gesprochen ist, ist alles von Autoritäten getragen, die von allen anerkannt werden müssen, selbst wenn sie anderer Meinung sind.

In einer ganzen Reihe von Versammlungen haben wir diese Herren gehört, und es hat sich dabei gezeigt, daß es bei uns, obwohl wir die verschiedensten religiösen Ansichten vertreten, doch für jeden möglich war, mit der **vollen Offenheit,** mit der vollen Vertretung seiner Meinung **zu sprechen.** Auch das werden Sie selten finden.

Und in den ganzen Versammlungen hatte niemand, der hier geredet hat, sich darüber zu beklagen, daß er nicht mit aller **Unparteilichkeit angehört** wurde. Ja, meine Damen und Herren, mancher hat gewiß Beifall gefunden nicht für das, was er gesagt hat, sondern weil er überhaupt zu uns gekommen ist, um zu uns zu sprechen (Beifall). Denn nicht immer war das, was gesagt wurde, der großen Mehrzahl angenehm. Aber angenehm war, daß es gesagt wurde, und dankbar waren wir denen, die es sagten, daß sie zu uns gekommen waren.

Nun ist unser Kongreß noch um vieles größer, als diese Teilnehmerzahlen angeben, denn wir haben außer dem eigentlichen Kongreß ja vorher noch vier Versammlungen über soziale Fragen gehabt, zu denen der Zutritt frei war. Wir haben ferner drei große Volksversammlungen gehabt. Wir können leicht drei- bis viertausend Menschen den Mitgliedern zuzählen, die in die Listen eingetragen sind, so daß wir vielleicht gegen 6 bis 7000 Menschen als Teilnehmer des Kongresses bezeichnen können.

Das ist etwas Großes, aber das Größte ist das, daß wir **in Einem Sinn** in dem ganzen Kongreß zusammengearbeitet haben. In Einem Sinn! Über alle die Verschiedenheiten der religiösen Auffassungen half uns eins weg: **wir wollten alle die Religion,** unsere Gedanken wendeten sich alle zu Gott, und durch diesen Einen Gedanken waren wir imstande, die Verschiedenheit der Auffassungen zu ertragen, wenn wir sie auch nicht billigten. Das ist ein großer, vielleicht zum erstenmal dagewesener Fortschritt in unserer religiösen Entwicklung: diese durchaus unparteiische, durchaus freundliche Behandlung der Gegner. Damit haben wir einen Schritt getan, der, wie ich hoffe, von dauernder Bedeutung sein wird. Wir haben etwas gezeigt — und ich füge hinzu: wir haben es in Deutschland gezeigt — was einmal für unsere Zeit der Anfang einer neuen Entwicklung werden kann. Ich betone: in Deutschland, weil gerade hier nicht eine so freie Auffassung wie in manchen anderen Ländern besteht. Gerade hier war es von Wert, zu zeigen, daß aus allen Teilen der Welt Männer und Frauen zusammengekommen sind, getragen von der ernstesten, aber auch freiesten religiösen Auffassung, die sie kundgaben, und die bereit sind, für sie weiter zu wirken.

Das muß der Gesamteindruck dieses Kongresses sein: wir haben etwas erlebt, was wir bisher nicht erlebt haben, und manche, ich möchte beinahe

sagen: viele von Ihnen werden ein gleiches Erlebnis nicht mehr haben. So etwas vollzieht sich nur selten.

Wir werden die Gedanken, die uns gegeben sind, mit nach Hause tragen. Auch sicherlich mannigfache Belehrung! Aber ich hoffe, auch die Überzeugung, daß das, was wir gelernt haben, daß das, was in uns lebendig geworden ist, uns zwingt, dafür einzutreten, nicht nur für uns persönlich, sondern dafür einzutreten, daß das, was wir gelernt und hier ausgesprochen haben, Wirklichkeit werde. Jeder an seiner Stelle! Wenn wir das nicht tun, meine verehrten Damen und Herren, dann ist der ganze Kongreß nichts wert gewesen, denn er ist nicht dazu berufen gewesen, uns schöne Worte zu sagen und interessant zu unterhalten, sondern auf uns und unser Leben einzuwirken, dahin zu wirken, daß wir das, was wir hier erlebt haben, verwirklichen in der Welt.

Und das ist die Bitte, mit der ich meine Worte schließe, daß Sie die Einwirkung, die wir hier gehabt haben, lebendig bleiben lassen. Lassen Sie uns brüderlich zusammenhalten, lassen Sie uns zusammenwirken, wo wir können, damit das, was in uns hier lebendig geworden ist, Wirklichkeit wird, nicht bloß für uns, sondern für alle, denen wir es bringen können.

Und nun lassen Sie uns Abschied voneinander nehmen, Abschied, ich hoffe auf Wiedersehen. Zwar nicht für viele von uns, denn nach Paris werden wohl nur wenige von uns gehen können. Aber ich denke, wir alle werden diese Zeit in der Erinnerung behalten. In der Erinnerung werden wir uns alle Freundschaft und brüderliche Liebe bewahren.

Generalsekretär D. Wendte.

Herr Präsident! Es ist vorgeschlagen worden, daß wir im Geiste der Verhandlungen und der Schlußworte zusammen das Vaterunser beten, jeder in seiner eigenen Sprache.

(Die Versammlung betet, geleitet von D. Max Fischer, das Vaterunser.)

Donnerstag, den 11. August, abends.

Die deutsche Philosophie und die religiöse Reformbewegung der Gegenwart.

Von Professor DDr. *Rudolf Eucken*, Jena, Universität.

Hochgeehrte Herren und Damen!

Wenn Sie in treuem Gedenken die Stätten Deutschlands besuchen, die ein großes geistiges Schaffen geweiht hat, so darf im Geist auch Jena zugegen sein, Jena, wo die leitenden Geister der deutschen Spekulation ihre schöpferische Jugendzeit verlebten und wo sie ihr Wirken in sichere Bahnen brachten. In Jena schrieb Fichte seine Wissenschaftslehre und seine Sittenlehre, in Jena entstand Schellings Naturphilosophie, in Jena wurde unter dem Donner der Kanonen Hegels Phänomenologie des Geistes geboren. Lassen Sie mich Ihnen freundliche Grüße von solcher ehrwürdigen Stätte geistigen Schaffens bringen. Wer heute für eine Wiedererneuerung der Religion und für ein Wiedererstarken des religiösen Lebens eintritt, dem darf es ein erhebender und erfreuender Gedanke sein, sich mit jenen Heroen des Geistes in der Hauptsache einig zu wissen. Denn wohl zeigen jene Großen ihre besondere Art auch in der Behandlung der Religion: Fichtes Feuergeist spricht stärker zum persönlichen Wollen und ruft eifriger dazu auf, die Religion zur Sache des eigenen Herzens zu machen, Schelling versenkt sich mit kontemplativerer Gesinnung mehr in den geschichtlichen Befund der Religion und versteht im besonderen das Christentum als eine eigentümliche Art des geistigen Lebens und Seins, Hegel, der große Logiker, sucht vor allem den Gedankengehalt der Religion herauszustellen und die Entwicklung dieses Gedankengehaltes durch die Weltgeschichte zu verfolgen. Aber durch alle solche individuellen Nuancen hindurch geht ein gemeinsames Streben, dem wir uns heute nahe verwandt fühlen dürfen. Jene alle denken groß von der Religion, alle sehen in ihr einen wesentlichen und unentbehrlichen Besitz der Menschheit; so ist auch ihre Arbeit an der Religion nicht auf ein Zerstören und Herabdrücken, sondern auf ein Beleben und Erhöhen gerichtet. Aber sie alle wollen eine Religion des Geistes, sie verlangen eine innere Wiedergeburt des Menschen durch

die Religion. Denn „der Mensch muß", wie Hegel sagt, „zweimal geboren werden, einmal natürlich und sodann geistig wie der Brahmine." Die Religion des Geistes aber fordert Freiheit und Innerlichkeit, Erhebung über alles bloß Sinnliche, Abstoßung alles Magischen, Befreiung von allen beengenden Formen und Formeln, wie denn Schelling meint: „Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Konsequenz auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch darin zu erkennen"; derselbe aber sagt: „Die Zeit der Bekenntnisse ist vorüber."

Eine solche Religion des Geistes muß eine lebendige Kraft der Gegenwart sein, sie muß uns mit nahem Wirken umfangen, uns das Leben groß und gehaltvoll machen, mit Fichte gilt es „Ewiges zu verflößen in das irdische Tagewerk". Das ergibt eine eigentümliche Stellung zur Vergangenheit sowohl als zur Zukunft. Gerade jene Denker haben viel dazu beigetragen, uns das Auge zu öffnen für den Reichtum und den Wert der Geschichte, aber nun und nimmer bedeutet ihnen das eine Bindung des Lebens an eine ferne Vergangenheit, sie bestehen auf einem Überlegenwerden gegen allen bloßhistorischen Glauben. Hegel sagt, „was der Geist tut, ist keine bloße Historie", Fichte warnt eindringlich vor einer Vermengung von Historischem und Metaphysischem, Schelling aber sagt: „Nicht durch die Erweckung des Toten wird Lebendiges geschaffen, sondern das Lebendige ist, was nie tot sein kann."

Zugleich aber wird ein müssiges Harren und Hoffen auf die Zukunft und das Jenseits mit Entschiedenheit abgelehnt. Denn das Ewige ist uns nahe auch heute, und es gilt, es eben jetzt zu ergreifen. Gott ist nach Hegels Ausdruck nicht jenseit der Sterne, jenseit der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern, und Fichte hält uns vor, daß „man nicht durch das bloße Sichbegrabenlassen in die Seligkeit komme".

Weiter muß eine solche Religion des Geistes und der lebendigen Gegenwart den Gesamtstand der Menschheit heben, mehr aus der Menschheit machen, nicht bloß dem Einzelnen eine leidliche Zuflucht gewähren. So nennt Hegel das Stehenbleiben beim bloßen Individuum eine „Kleinkrämerei des Glaubens" und verlangt, daß das Göttliche sich im Großen und Ganzen des Geisteslebens eröffne und die Widerstände besiege, daraus könne dann erst das Individuum schöpfen. Damit aber verlangt er zugleich die Hinaushebung der Religion über das bloße Gefühl und die Herausarbeitung eines Gedankengehaltes, die Ausbildung einer substantiellen Gedankenwelt. Denn „der wahre Nerv ist der wahrhafte Gedanke; nur wenn er wahr ist, ist das Gefühl auch wahrhafter Art".

Und das nun ist die Forderung aller jener Denker, daß die Religion mehr als bisher geschah vom Denken durchleuchtet und in freies Denken

gehoben werde, nicht um ihr damit ihre Selbständigkeit zu rauben, sondern um so erst ihre Tiefe und Kraft für das Ganze des Lebens zu voller Wirkung zu bringen. So treten Religion und Philosophie in ein Verhältnis enger Freundschaft und gegenseitiger Förderung, und es kann Schelling „die Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen" nennen, Hegel aber den Zweck seiner Vorlesungen über Philosophie der Religion darin setzen, „die Vernunft zu versöhnen mit der Religion und diese in ihren mannigfachen Gestaltungen als notwendig zu erkennen". So die großen Meister der spekulativen Philosophie.

Ihre Überzeugungen von der Religion erhalten aber erst dadurch den rechten Nachdruck und Wert, daß sie nicht bloße Äußerungen einzelner Persönlichkeiten sind, sondern daß sie die deutsche Art, daß sie ein Grundstreben unseres Volkes vertreten. Wir wollen Innerlichkeit, eigene Überzeugung, eigene Verantwortung, und weil wir sie wollen, so müssen wir auf voller Freiheit bestehen. Aber diese Freiheit bedeutet uns nicht eine Abwerfung aller Bindung, eine leere und zügellose Willkür, wir fordern nur, daß die Bindung innerlich, daß sie selbsterlebt und selbstgewollt sei. So fallen uns Freiheit und Tiefe nicht auseinander, sondern wir stehen zu der Überzeugung, daß das Leben keine echte und gehaltvolle Freiheit haben kann ohne ein sicheres Wurzeln in geistigen Zusammenhängen, aber zugleich auch zu der, daß ohne Freiheit, ohne eigene Bewegung, ohne eigene Verantwortung das Leben der Tiefe entbehren müsse. So dachte schon die deutsche Mystik des Mittelalters, namentlich Meister Eckhart, ihr weit überragendes Haupt, so dachte vor allem die Reformation, so dachte man auch, wie wir sahen, auf der Höhe der Philosophie.

Im Bewußtsein solcher Zusammenhänge treten wir auch in den Kampf der Gegenwart mit gutem Vertrauen ein, ohne den Ernst dieses Kampfes irgendwie zu unterschätzen. Die Neuzeit hat mit ihrer Kultur nicht nur eine neue Weltanschauung, sie hat eine neue Denkweise, ja ein neues Leben erzeugt, diesem Leben aber fehlt noch ein klares und sicheres Verhältnis zur Religion. Dies Leben hat an der überkommenen Form der Religion vieles unwiederbringlich zerstört, und die Wendung liegt nahe, daß es sich überhaupt feindlich zur Religion verhalte und sie als einen bloßen Aberglauben, als ein Überbleibsel vergangener Zeiten gänzlich zu vernichten suche. Das Problem ist nicht von gestern und heute, sondern schroffe Gegensätze lagen seit Jahrhunderten vor, jedoch blieben sie bisher mehr in einem Schlummerstande; jetzt aber sind sie voll geweckt und zeigen ihre ganze Schroffheit; auch beschränken sich die Zweifel heute nicht mehr wie in früheren Jahrhunderten auf besondere Kreise, sondern sie haben sich in die breite Masse herab-

gesenkt, sie umgeben uns jetzt von allen Seiten. Zu keiner Zeit geschichtlicher Erinnerung griff die Erschütterung so tief zurück, wurde so sehr das Ganze der Religion in Frage gestellt. Nicht nur ein Naturalismus der Weltanschauung, sondern mehr noch eine bloß säkulare Welt- und Menschenkultur erhebt stolz ihr Haupt und will die ausschließliche Wirklichkeit sein; wir befinden uns in einer schweren geistigen Krise, die zunächst die Religion trifft, die aber weit über sie hinaus sich auf alle Idealkultur und so auch auf die Philosophie erstreckt. Überall erscheint jenes große Entweder — Oder: sind wir Menschen bloße Erzeugnisse einer untermenschlichen und unvernünftigen Natur und müssen wir damit auf alles verzichten, was das Menschenleben an eigentümlichen Zügen ausgebildet hat, oder bricht in uns eine neue Stufe der Wirklichkeit durch, deren Aneignung uns Menschen eine allen anderen Wesen überlegene Größe und Würde gibt und unserem Leben allererst einen Sinn nnd Wert verleiht?

Wir verstehen durchaus, wenn die leidenschaftlichen Wogen dieses Kampfes manchen besorgt und zaghaft machen, wir verstehen es, aber wir billigen es nicht. Unsererseits begrüßen wir vielmehr den offenen Ausbruch des Kampfes als einen entschiedenen Fortschritt. Es wird sich nach unserer Überzeugung auch hier die Wahrheit des Wortes von Bacon erweisen: veritas potius emergit ex errore quam ex confusione, „die Wahrheit steigt eher aus dem Irrtum als aus der Verworrenheit auf“. Der Naturalismus konnte nur deshalb so weit vordringen und so viele treffliche Menschen berücken, weil er unvermerkt die ihm eigenen Größen und Güter aus den überkommenen Zusammenhängen einer andersartigen, einer geistigeren Überzeugung ergänzte und verklärte, er sah unser Dasein noch im schimmernden Glanz jener höheren Welt, die in der Religion ihre kräftigste Verkörperung findet. So ward die Natur, so ward der Mensch und das Menschengeschlecht dem Naturalismus etwas weit Innerlicheres und Besseres, als seine eigenen Begriffe es konsequenterweise gestatten.

Je mehr nun aber jenes Entweder — Oder hervortritt und damit der Naturalismus auf seine eigene Kraft gestellt wird, desto mehr muß jene Ergänzung und Verklärung schwinden, desto deutlicher wird, daß das menschliche Leben und Sein in das naturalistische Bild bei weitem nicht aufgeht, daß es nicht nur hie und da, sondern mit dem Ganzen seines Wesens die Schranken jener naturalistischen Welt durchbricht. Es wird sich auch jetzt jene großartige Dialektik der Weltgeschichte zeigen, die so oft aus dem äußeren Sieg eine innere Niederlage werden ließ. Die Beweisführung jener weltgeschichtlichen Dialektik hat eine großartige Einfachheit, sie ist indirekter Art, sie läßt nämlich die Bewegungen sich ungestört ausleben bis zur letzten Konsequenz, aber

eben solche Konsequenz macht auch die Schranken ersichtlich und zeigt sie als unüberwindlich; je stärker aber dieses empfunden wird, desto näher liegt ein Umschlag, liegt ein Aufsteigen und Vordringen neuer Gedankenmassen.

Auch wir stehen heute schon in den Anfängen einer solchen Wendung. Die Hauptrichtung des modernen Lebens ging in die Weltumgebung hinein und suchte sie dem Menschen mit seiner Vernunft intellektuell, technisch und praktisch zu unterwerfen. Unermeßliche Arbeit ist daraus entstanden und Gewaltiges geleistet worden; unvergleichlich klarer blicken wir jetzt in die Natur wie in das Reich der Geschichte; in ungeahnter Weise haben wir die Kräfte der Natur in den Dienst der Menschheit gezogen und auch in die menschlichen Verhältnisse weit mehr Vernunft gebracht; indem wir unsere Arbeit zu gewaltigen Komplexen erweitern, fühlen wir uns als die Herren und Gebieter der Dinge. Aber so bedeutend das alles ist und so wenig wir daran kleinlich herummäkeln sollten, unverkennbar ist eine große Einseitigkeit: der Erweiterung entspricht nicht die Vertiefung, dem Anschwellen der Kräfte nicht das Wachstum inneren Lebens, so siegt die Expansion über die Konzentration, das Gleichgewicht des Lebens geht verloren, indem der unablässig wachsenden Arbeit keine kräftige Innenwelt mehr die Wage hält. Mehr und mehr werden wir bloße Werkzeuge der sich immer weiter verzweigenden und immer rastloser werdenden Arbeit; unsere Werke wachsen uns über den Kopf, die Welt, die wir unterwerfen wollten, zeigt sich mächtiger als wir selbst, umklammert uns immer fester und macht uns zu ihren Dienern und Sklaven. Bei solchem Verlust einer inneren Selbständigkeit verlegt das Leben sich mehr und mehr an die Oberfläche und in den Augenblick, und zugleich erhebt sich ein Zweifel, ob es alsdann überhaupt noch einen Sinn und Wert behalte. Denn was nützt uns aller Gewinn an der Außenseite des Lebens, wenn darüber ein beherrschendes und beseelendes Zentrum verloren geht und damit das Ganze zusammenbricht? Stärker vielleicht als je erweist sich heute die Wahrheit des Wortes: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und litte Schaden an seiner Seele?“

Je mehr uns aber solche Gefährdung der Seele und der Persönlichkeit zur Empfindung kommt, desto stärker wird ein Verlangen nach größerer Tiefe des Lebens, ein Verlangen nach neuer Befestigung in geistigen Zusammenhängen, ein Hunger und Durst nach Teilhaben an einer Geisteswelt. Die überwältigende Macht dieses Verlangens, das wächst und immer mehr wachsen wird, ist selbst ein sicheres Zeugnis für das Wirken einer größeren Lebenstiefe; auch für uns gilt Pascals Wort: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest.“ Der Idealismus steigt wieder auf, zunächst noch mehr als ein Unterstrom, aber sein

Vordringen ist augenscheinlich, und wir, meine verehrten Damen und Herren, haben die große und herrliche Aufgabe, dieser inneren Notwendigkeit, dieser höchsten aller Fragen, zu dienen und jenem sehnlichen Verlangen der Menschheit nach bestem Vermögen den Weg zu bereiten.

Die Aufgabe greift über die Religion hinaus, sie geht auf das Ganze des Lebens. Aber es wird die unerläßliche Vertiefung, jene geistige Selbsterhaltung der Menschheit, sicherlich nur zu finden sein bei hervorragendem Mitwirken der Religion und bei kräftiger Wiederbelebung der Religion. Aller Idealismus, der die große Lebenswendung ohne eine übersinnliche Welt, ohne die Gegenwart eines unendlichen und ewigen Lebens in unserer Seele glaubt erreichen zu können, ist ein haltloses Zwittergebilde, ihm fehlt eine feste Wurzel, so ist er wehrlos gegenüber den schweren Verwicklungen und dem tiefen Dunkel des menschlichen Daseins, er muß schließlich in leere Phrasen verfallen. Auch hier kommen wir auf ein unerbittliches Entweder — Oder: ohne eine Tiefe des Alls gibt es auch keine Tiefe des Lebens, gibt es keine selbständige Innerlichkeit, keine Aufrechterhaltung der geistigen Größen und Güter, keine Möglichkeit eines Persönlichwerdens. Je dringender daher der Kampf um eine geistige Selbsterhaltung der Menschheit wird, desto mehr wird auch die Religion an Bedeutung und Macht gewinnen. Aber sie wird, das ist nicht zu bezweifeln, das nur, wenn sie sich tapfer und mutig auf den Boden der Gegenwart stellt und der weltgeschichtlichen Lage des Geisteslebens freundlich entgegenkommt. Es hat sich viel zu viel nicht nur in unseren Begriffen von der Welt, sondern auch im inneren Gewebe unseres Lebens verändert, wir sind viel zu sehr andere Menschen geworden, als daß ein bloßes Wiederaufnehmen älterer Formen, ein starres Festhalten dieser Formen der ungeheuren Krise der Gegenwart uns könnte gewachsen machen. Solche enge Beziehung zum Leben der Gegenwart ist keineswegs ein bloßes Dahintreiben mit der Oberfläche der Zeit, keine Auslieferung ewiger Wahrheit an den flüchtigen Augenblick. Ein echtes Ewige ist nicht, was starr und teilnahmslos den Geschicken der Menschen und den Wandlungen der Zeiten gegenübersteht, sondern was in alle Zeiten eingehen und ihr Ewiges wecken kann, ohne sich in die bloße Zeit zu verlieren. Es muß, wie der größte finnländische Dichter, wie Runeberg sagt: „von dem Alten, das altert, lassen, wer das Alte festhalten will, das nie altern kann". Daher sei unser Blick bei aller Ehrerbietung gegen das Große der Vergangenheit und bei allem Bewußtsein des Waltens einer zeitüberlegenen Wahrheit nicht rückwärts, sondern vorwärts gerichtet. Das Göttliche spricht zu uns keineswegs nur in besonderen Zeiten und Lagen, es hat seine Kraft in den vergangenen Jahrhunderten nicht erschöpft, es ist auch heute uns nahe und gegenwärtig, es kann immer neu zu uns sprechen, wenn wir nur die

volle Hingebung unserer Seele ihm entgegenbringen, wir nur die Kraft des Glaubens und den Mut der Freiheit finden.

Zeiten, wie wir sie heute erleben, sind harte und unbequeme Zeiten, Zeiten der Zersplitterung und der Zerrüttung, des Abfalls und der Verneinung, sie sind insofern kleine Zeiten. Aber sofern sie uns durch die schwere Erschütterung hindurch zwingende Aufgaben stellen, uns aufrütteln aus der Trägheit des Alltagslebens, uns zurückwerfen auf die letzten Gründe unseres Seins, können sie uns verjüngen und weitertreiben, uns neue Tiefen erschließen, uns dem Ewigen unmittelbarer und fester verbinden, sind sie große und fruchtbare Zeiten. Solche Zeiten steigern den Wert des Menschen, indem sie zeigen, daß bei diesen letzten Fragen der geistigen Existenz nicht die Zeiten die Menschen, sondern die Menschen die Zeiten machen. Mag in solchen Zeiten manches zerbrechen, was uns lieb und wert geworden war, schließlich zerbricht doch nur das, was von Haus aus zerbrechlich war; das Beständige und Wesenhafte aber scheint um so reiner hervor und kann um so kräftiger wirken.

Wenn aber in den Kämpfen und Wirren solcher Zeit uns irgend eine Erfahrung befestigen und fördern kann, so ist es die innere Gemeinschaft der Menschheit bei diesem Problem, eine Gemeinschaft des Strebens durch alle einzelnen Völker, Kulturen, Konfessionen, ja Religionen hindurch, wie dieser Kongreß das in so großartiger und in so erhebender Weise gezeigt hat. Dürfen wir das nicht als ein sicheres Zeugnis dafür begrüßen, daß eine innere Notwendigkeit unser Streben trägt und treibt, dürfen wir daraus nicht die freudige Hoffnung schöpfen, daß dieselben überlegenen Mächte, die uns die heutigen Verwicklungen auferlegten, uns über sie hinaus und zum Siege führen werden?

So lassen Sie uns mutig und freudig weiterstreben zu dem großen Ziel, das uns verbindet, jeder an seiner Stelle und in seiner Weise, jeder einzelne aber getragen und gehoben durch das Bewußtsein, daß seine Sache die aller und aller Sache die seine ist.

Die Widerstände, von welcher Seite sie auch kommen mögen, sollen uns keineswegs abschrecken von dem großen Werk, das uns obliegt, wir begrüßen sie vielmehr als ein Mittel und einen Antrieb, unsere eigene Kraft zu steigern, unsere eigene Tiefe zu finden. Lassen Sie uns demnach, meine werten Damen und Herren, mit Fichte „froh sein über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben, froh sein, daß wir Kraft in uns fühlen, und daß unsere Aufgabe unendlich ist".

Schillers Religion.

Von Privatdozent Lic. *Karl Bornhausen*, Marburg, Universität.

Die stille Stadt, in der Sie heute weilen, ist im Laufe des vorigen Jahrhunderts zu einem Wallfahrtsort geworden, zu dem nicht nur das intellektuelle Deutschland, zu dem die ganze Bildungsmenschheit wandert. Die Kultstätte des genialen Menschen der Neuzeit hat sich hier aufgetan: nicht ohne Andacht und Erhebung kehrt die Gegenwart ein bei der vergangenen Geistesgröße, um sich an ihr zu sammeln und zu stärken, aber ebenso um sich mit scharfer historischer Kritik der Endlichkeit und Schwäche alles menschlichen Strebens bewußt zu werden. Die Bescheidenheit, aber auch die Mattigkeit eines allzu reflektierenden Zeitalters spricht in der Verehrung Goethes und Schillers.

Den großen Menschen, das Genie suchen wir hier in den verlassenen Häusern, in der Stadt und im weiten Park. Wie wäre es das Genie, wenn es nicht in reiner und reicher Menschlichkeit alle Möglichkeiten des Geistes ergriffen und durchdacht hätte! Mit der Fülle dahingeschwundener Größe und doch gegenwärtigen Weiterlebens umfängt uns hier die Ahnung vom unvergänglichen Wert der Menschenseele und dem unverlierbaren Persönlichkeitsgehalt: sollten den Genius in seinem schweren Geisteskampf diese Gedanken nicht gestärkt und getröstet haben? Aus der Vergangenheit erwächst uns hier die Hoffnung auf lebenskräftige Zukunft, auf ewigen Fortschritt der Menschheit zu Wahrheit, Güte und Schönheit, ersteht uns die Idee Gottes, dessen Einheitsgedanke die Masse der Menschengeister mit vorsehender und liebender Fürsorge umspannt: könnte der Genius uns diesen Weg in die Zukunft gezeigt haben, ohne ergriffen zu sein von der inneren Macht des kulturbeherrschenden Gottesgedankens? Solch umfassender Frömmigkeitssinn ist in Weimar von niemand stärker ausgegangen als von Schiller. Seine Person und sein Werk sind durchdrungen von einer Religiosität, deren Tiefe und Reinheit durch ihre außerkirchliche Ungebundenheit und Unmittelbarkeit eine nicht zu übersehende Nachwirkung gehabt haben. Diese eigenartige religiöse Bedeutung Schillers zu verstehen und anzuerkennen ist das schöne Vorrecht eines Kreises, der für freies Christentum und religiösen Fortschritt eintritt. Ihm sei daher Schillers religiöses Denken und sein religiöser Einfluß nahegebracht.

I.

1. Die Gemütslage des jungen Schiller war von früh an auf das religiöse Problem gerichtet: der Reichtum und die Tiefe seines Wesens drangen schnell zu den Grundfragen des Daseins vor. Die schwäbische Heimat mit ihrem Pietismus, die ernste Frömmigkeit von Vater und Mutter, die Neigung des Knaben zu religiösen Gegenständen und auch seine Begabung für Rhetorik bestimmten ihn bald zu dem Beruf des Theologen. Aus der naiven Glaubenswelt der Kindheit reißt ihn aber die gewaltsame Gnadenbezeugung des Herzogs Karl Eugen, seine Aufnahme in die Karlsschule, die ihm in ihrem Philosophieunterricht die eindrücklichen Gedanken der rationalen Aufklärung bietet. Dort erfährt der leicht pessimistisch gestimmte Jüngling zu seiner quietistischen Religiosität die Einwirkung des Leibniz-Wolffschen Optimismus, der seinen philosophischen Kopf ungemein anzieht und befriedigt. Dadurch stellt sich aber seinem ernsten Wahrheitsstreben jetzt das Problem von Glauben und Wissen; der Optimismus mit seiner populären Oberflächlichkeit kann Schillers schwerblütige Geistesart nicht täuschen über die Schwierigkeit der Vereinigung von Gott und Welt im Sinne der Theodizee.

Dieses Fragen nach dem Sinn des Daseins, nach Gottes Gerechtigkeit, dem Wert der Welt und des Menschen hat seine Jugendperiode in beständigem Schwanken erfüllt. Die völlige Negation alles Glaubens und die freudige Bejahung der Religion hat er gleichermaßen ausgesprochen: seine Werke von den Räubern bis zum Don Carlos geben davon beredtes Zeugnis. Den Sieg gewann in jener Zeit zumeist seine innerliche Lebensfreude, sein Glaube an Vernunft und Güte, an den göttlichen Einheitssinn im Dasein:

„Freundlos war der große Weltenmeister,
fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
sel'ge Spiegel seiner Seligkeit."

Die Wege, die damals sein Empfinden einschlägt, sind religiös weder originell noch sehr weitführend. Wirksam ist an dieser ersten religiösen Weltanschauungsarbeit vor allem Schillers gewaltiges Temperament, die Kraft persönlichen Erlebens, die aus seinen Worten spricht. Doch waren in der problematischen Verbindung von intellektuellem Optimismus und ernstlicher pessimistischer Gefühlsneigung bei Schiller die Ansätze vorhanden zu eigentümlicher religiöser Geistesentwicklung.

Diese Periode religiöser Auseinandersetzung mit überkommenem geschichtlichen Geistesgut wird beendet durch eine Übergangszeit, die den Dichter äußerlich und auch innerlich nicht sehr fördert. Die Jahre der Ruhe, die Schiller in dem Freundeskreis zu Leipzig und Dresden

zubrachte, waren für ihn, der sein Leben nur in ernstem einsamen Kampf mit sich selbst und den Umständen schaffen konnte, nicht günstig. Die erschlaffende Unproduktivität jener Zeit wirkt in seinem Gemüt als Unruhe: es ist bezeichnend für Schillers Eigenart, daß er in jener Zeit in trübe Skepsis versinkt. Die Philosophischen Briefe und der Geisterseher geben rückblickend der inneren Leere und Trostbedürftigkeit des jungen Schiller bewegten Ausdruck. Gerade sein nach freiem Hochflug sich sehnender Geist litt schwer unter dem Zweifel an Gott und Menschheit, an Freiheit und Unsterblichkeit. In der Ökonomie seiner Geistesentwicklung hat allerdings jene kurze Zeit seelischen Tiefstandes die höchste Bedeutung gehabt. Wie sie ihn aus dem Zirkel der allzu vertrauten Umgebung herausdrängt, so ermutigt sie ihn innerlich zu neuem selbstständigen Anfassen der religiösen Probleme. Diese zwei Jahre unruhiger Ziellosigkeit lehrten ihn die rechte Erkenntnis und Bewertung seines eigenen Wesens. Nach dieser Erfahrung war er zu der schweren Selbsterziehung reif, aus eigener Kraft sein inneres Leben aufzubauen. Voll klaren Zielbewußtseins wird er wieder ein Lernender und errichtet den neuen Bau seiner Gedanken in großzügigem, dreifachem Aufstieg als Historiker, Philosoph und Dichter. Der geheime Impuls zu dieser gewaltigen Lebensleistung ist aber der Wille zu innerer Vertiefung, das Ringen um persönlichen Lebenswert, das religiöse Streben nach geistiger Selbständigkeit und Freiheit gegenüber der sinnlosen Herrschaft materiellen Geschehens. So stößt er das Fremdgut seiner Jugendphilosophie ab und legt in selbst geschaffener Erkenntnis einen neuen Grund für seine Weltanschauung.

2. Schiller wählt die Geschichte, die ihm als Quelle seiner dichterischen Vorwürfe schon lange vertraut war, zu seinem besonderen Arbeitsgebiet. Aber er wird nicht Geschichtsforscher, obwohl er sich auch in der Fachgelehrsamkeit erprobt; er wird Geschichtsschreiber, mehr noch: Geschichtsphilosoph. Es geht nicht an, seine historischen Arbeiten unter rein wissenschaftliche Beurteilung zu stellen; denn sie haben ihre Hauptbedeutung als Schriften zur Weltanschauung. Die ethische Weiterentwicklung der geschichtlichen Vergangenheit verfolgt Schiller mit seiner Geschichtsschreibung: daher ist es für ihn eine Notwendigkeit, wie Kant die Geschichte unter teleologischen Gesichtspunkt zu stellen. In seiner Antrittsvorlesung zu Jena proklamiert er die Pflicht der Menschenvernunft, die geschichtliche Vergangenheit durch die ethische Idee aufzuhellen, sie zu ordnen zu einem vernunftgemäßen Ganzen in Absehung auf einen höheren Zweck und ihr so ein Gegenwartsleben einzuflößen, aus dem die Zukunft erwächst. Dabei verkennt aber das historische Feinempfinden des Dichters nicht das Walten eines eigenen Lebens in der Geschichte, welches der nachfühlende Historiker zum

allgemein erkennbaren Geistesbesitz machen soll. Nicht die Vergewaltigung des geschichtlichen Geschehens will Schiller, sondern das persönliche Eindringen in den geschichtlichen Gedanken, woraus dann die beseelte Darstellung der Geschichte erst erfolgen kann. Für Schiller gilt es also, den Geist der Vergangenheit zu sittlicher Lebendigkeit zu erwecken für die Zukunft.

Wenn Schiller sich in dieser Weise die Geschichte zum Weltanschauungsproblem stellt, so kann die Religion als historische und systematische Frage in seiner Geschichtsauffassung nicht fehlen. Als Historiker hat er das geschichtliche Phänomen der Religion als höchst bedeutsam erkannt, ihm allerdings stets mehr kulturelle als religiöse Bedeutung gegeben. Die Reformation, Luthers Persönlichkeit sind ihm vor allem als Freiheitsträger wichtig. Aus dieser historischen Stellungnahme entsteht dann auch seine charakteristische Beurteilung des Problems Religion und Religionen:

„Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
die du mir nennst! — Und warum keine? — Aus Religion."

Der Streit und Unterschied der Konfessionen hatte Schillers religiösem Empfinden nichts zu sagen: der Einblick in die historischen Relativitäten hat ihn zu dieser skeptischen Stellung geführt. Aber andererseits hat Schiller gerade der Geschichte durch die teleologische Betrachtungsweise einen religiösen Sinn abgewonnen. Der ganze Verlauf des menschlich-sittlichen Geschehens erscheint ihm als Auswirkung eines höheren allgemeinen Willens. Seine geschichtliche Einsicht führt ihn zu der tiefen Erfassung des Gottesgedankens, wie er ihn später in den Worten des Glaubens ausgesprochen hat:

„Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist."

Solche Worte sind bei Schiller kein Bekenntnis zum Popularrationalismus; sondern dieser Gottesgedanke ist seine eigene persönliche Erkenntnis und Überzeugung, wie er sie sich als Geschichtsphilosoph durch das lebendige Eindringen in das Wesen der Geschichte erworben hat. Der sittliche Idealismus in der Geschichte kann nicht bestehen ohne das Vernunftprinzip der Gottesidee.

3. Von seinen historischen Studien aus, die seine Weltanschauung in feste, ethisch-religiöse Bahnen lenkten, wurde Schiller der selbständige Schüler Kants und systematischer Philosoph. Wie seinen historischen Arbeiten widmete Schiller auch der Philosophie Jahre angestrengter Geisteserziehung in der Überzeugung, daß er erst durch diese Schulung den sicheren Boden für sein Menschentum und für seinen Kunstberuf

finden könnte. Der Zweckgedanke des Historikers vermochte das Systembedürfnis Schillers nicht zu befriedigen: spottet doch das Problem der Natur aller teleologischen Auflösung. Den Dualismus, den Schiller so in sich selbst empfand, entdeckte er nun als Prinzip in Kants Philosophie, die ihm gerade dadurch zur inneren Befreiung wurde. Er erkennt die logische Voraussetzung des Menschen in seiner psychischen Doppelheit: als Naturwesen ist der Mensch wie alles Wirkliche nur eine Sammlung von gesetzmäßigen Ursachen und Folgen; als Geistwesen aber besitzt er die Würde und Macht, sich selbst das höhere Gesetz der Sittlichkeit zu geben. Hat also der Mensch zwei Seelen in seiner Brust, so ist ihm zugleich Aufgabe und Fähigkeit zuteil geworden, die sinnlich-naturhafte Anlage seines Wesens zu überwinden durch den sittlichen Willen. Der ethische Rigorismus Schillers verlangt den Sieg der sittlich freien Persönlichkeit über alle Sinnlichkeit.

Doch Schillers Humanität kann bei diesem schroffen Gegensatz von Natur und Geist, Sinnlichkeit und Sittlichkeit nicht stehen bleiben. Ergibt sich doch aus diesem Widerstreit in der Menschennatur die notwendige und vielseitige Aufgabe des Ausgleichs. Vermitteln muß in dem Kampf der beiden menschlichen Daseinsbedingungen das Gefühl, und zwar in den zwei Formen der Kunst und der Religion. Sehr begreiflich ist es, daß der Künstler Schiller sich nun ganz der Aufgabe hingab, das Problem „Ethik und Ästhetik" zu lösen. In wundervoller Tiefe hat er die ästhetischen Gefühle der Erhabenheit und Schönheit als Friedensboten für das suchende Menschenherz hingestellt; die Harmonie der schönen Seele wurde ihm das Persönlichkeitsideal, in dem sich Anmut und Würde vereinen, um sich freiwillig dem hohen Sittengebot zu unterwerfen. Nur im Notfall wird dann der stille Edelsinn humaner Geisteskultur durch den scharfen Aufruf der Sittlichkeit gestört werden; es herrscht in ihr vielmehr die klassische Ruhe starker Selbstbewußtheit im Bunde mit der Gefühlssicherheit harmonischen Menschentums. Aus diesem Ideal erdenkt Schiller die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts, eine wundersam ergreifende Theorie von der schönen Veredelung der Menschen in der Hut des ästhetischen Gefühls.

Aber Schiller selbst empfand die Grenzen dieser ästhetischen Erziehung und gewährte neben dem Gefühl der Ästhetik auch dem Gefühl der Religion sein besonderes Recht. Wenn die Schwere des Unglücks und des Leids die Seele zu überwinden droht, wenn die Erhabenheit des Charakters gegenüber dem Ansturm der Leidenschaften nicht mehr zu wahren ist, dann bleibt der Sittlichkeit noch der Anker der Religion, zwar eine Stützung des Menschen außerhalb seines Selbstbewußtseins, aber eine Hilfe, deren er in der Not nicht entraten kann. Die Selbständigkeit des erhabenen Charakters zu wahren ist nur Wenigen und in

glücklichen Momenten ihres Lebens gewährt. Zumeist wird die Erhabenheit mit Vernichtung bedroht durch die Übermacht der Sinnlichkeit. Dann aber ist die Rettung allein in der Wendung der Erhabenheit zur religiösen Abhängigkeit zu finden. Die ästhetische Schulung vermag die Moralität nicht unter allen Umständen zu schützen; das kann allein die Religion. Soll aber die Religion dieser Aufgabe gewachsen sein, so muß sie vollendet sittlichen Gehalt haben: diesen besitzt sie in ihrer selbständigen ethischen Hoheit. Der Gottesbegriff, von dessen überragender Größe der Mensch sich abhängig fühlt, ist in seiner sittlichen Gewalt ein erhabener Religionsausdruck, erhaben aber nur in seiner die Vernunft und Sittlichkeit umschließenden Heiligkeit. Der religiöse Gedanke ruht bei Schiller allein auf dem Boden der reinen praktischen Vernunft; aber seine Bedeutung übertrifft eigenartig auch die Ästhetik: die Religion ist stärkste Stütze **erhabener** Sittlichkeit.

In ähnlicher Weise will Schiller die Religion zum höchsten Ausdruck der **schönen** Sittlichkeit erheben. Im religiösen Gefühl sieht er die eigentümliche Überwindung des kategorischen Imperativs und die Ersetzung des strengen Sittengebots durch freie schöne Neigung. Der Ästhetik traut Schiller im Grunde doch nicht die Bewältigung des Sittlichkeitsproblems zur Harmonisierung des Menschen zu; er erwählt dazu die Religion mit ihrem symbolischen Gedanken der Menschwerdung des Heiligen. Die Religion wird zur Überbauung der sittlichen Schönheit, da erst die religiöse Mystik die Einheit des Menschenwesens in sittlicher Harmonie herzustellen vermag. Deswegen wertet Schiller an der Religion ihre innige mystische Gefühlsvereinigung der zwiespältigen Menschennatur hoch. Sinnlichkeit und Sittlichkeit werden im Menschen durch die Mystik der Religion zu höherer Einheit zusammengefügt.

In dieser kurzen und doch beachtenswerten Weise hat der Philosoph Schiller über die Religion gedacht. Ihre besondere Bedeutung hat sie in seinem philosophischen System als eigenartige und letzte Hilfe der Humanität. Sie ist nicht Ästhetik, sondern frei und selbständig schließt sie sich an die Gefühle der Erhabenheit und Schönheit an, um als eigentümliche religiöse Mystik die Sittlichkeit zu stützen und die menschliche Persönlichkeit abzurunden. Es sind bei dem Philosophen Schiller keine überschwänglichen Schilderungen der Religion zu finden, aber starkes systematisches Denken über ihre Eigenart, das sie in ihrem sittlichen und Gefühlscharakter bedeutsam erhellt.

4. Viel stärker gestaltet sich aber die Religion auf Schillers höchster geistiger Entwicklungsstufe, bei dem Dichter. Für ihn wird die religiöse Mystik der Einwohnung des Göttlichen in den Menschen zum Tiefsten, was er in seiner Poesie zu sagen weiß. Seine Dichtung dreht sich letztlich immer um das Problem, wie es dem Menschen gelingen könne, als

sittliches Wesen in Harmonie mit dem Ewigen zu kommen: sei es, daß der Genius in geheimnisvoll engem Bund mit der Natur steht und der Gott ihm in seinem Busen gebeut, sei es, daß der Mensch die Gottheit in seinen Willen aufnehmen soll, auf daß sie von ihrem Weltenthron herabsteige und in ihm wirke. Oder die Sehnsucht ergreift über alle Endlichkeit hinweg durch Glauben und Wagen das Wunderland des Ideals und im Herzen kündet sich die Gewißheit an, daß der Mensch zu Besserem geboren ist. Wird nicht zuletzt Herkules unter die Götter versetzt? Verklärung ist es, die ernstem sittlichen Streben und Büßen endlich beschieden wird. Mag diese Heiligung uns auch im griechischen Sagengewand geboten werden, sie ist rein religiös gemeint, der Ausdruck von Schillers Frömmigkeit.

So hat Schiller für die Einwohnung der Sittlichkeit in den Menschen und für seine reine Selbstdarstellung keine andere als die religiöse Sprache: das religiöse Gefühl bewältigt allein die Tiefe dieses sittlichen Gedankens und gibt ihm dadurch Wahrheitsgehalt. Diese Frömmigkeit Schillers, die sich in seiner Lyrik vielseitige Geltung verschafft, ist aber eigenartig durch ihren **unbewußt** religiösen Charakter. In Schillers philosophischem System hat die Religion nur eng begrenzten Raum gefunden: eine sehr zurückhaltende Anerkennung der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Anders aber erweist sich die Religion praktisch als Gefühl in der Poesie Schillers. Wir finden sie dort in reichster Wandlung und mit tiefster Innigkeit ausgesprochen als unbewußte Religion. Weder traditionelle Religionsformen noch gebräuchliche Frömmigkeitsbilder liegen Schiller nahe; aber wir treffen hinter seinen Gedanken in reichster Unmittelbarkeit die religiösen Gefühle der Abhängigkeit, der sittlichen Strebung, des sich Aufraffens, ja der Wiedergeburt und der Erlösung. Es ist ganz unzweifelhaft, daß in Schillers Seele diese starken Gedanken ethischen Willens und der Gewißheit des endlichen Sieges frommes Gefühl und Religion waren; unbewußt dienten seinem Gemüt diese Ideen als Religion, als innerer Halt in seinem kampf- und leidensvollen Leben. Ist es denkbar, daß er alle diese Prüfungen bestanden hätte, wäre nicht Religion ein wesentlicher Bestand seines Geisteslebens gewesen? Wir finden die Religion bei Schiller als starke, unbewußte Frömmigkeit.

II.

Damit sind wir schon zu der zweiten Frage gelangt, wie Schiller **auf uns** religiös wirkt. Mag der Bestand an frommen Gedanken, den wir für ihn selbst als bewußt oder unbewußt religiös erweisen können, noch so klein sein, jedenfalls hat Schiller einen schöpferischen Reichtum

an Aussprüchen, die uns unmittelbar religiös berühren. Als fromm hat seine Dichtung das deutsche Volk von Anfang an empfunden und innerste Begeisterung, sittlichen Ansporn und Aufopferungsfähigkeit aus ihm geschöpft.

1. Religiös wirkt zunächst Schillers Denken in seinem Dualismus von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Naturnotwendigkeit und Freiheit. Die Art, wie Schiller in diesem Gegensatz den Primat des Willens herausarbeitet und die Erhabenheit des sittlichen Charakters ebenso wie das Ideal ethisch-harmonischer Seelenschönheit preist, berührt uns durchaus mit religiöser Gewalt. Der feierliche Ernst, die sittliche Kraft und die edle Hoffnung reden bei Schiller die Sprache des Glaubens. Schiller hat uns nicht nur eine Geistesbelehrung zu geben, er ist der Bringer einer religiösen Botschaft: mit prophetischer Sicherheit vertritt er die Gedanken von Reinheit und Sittlichkeit, von der Überwindung jeden Elends und jeder sittlichen Unkraft in der Freiheit des Geistes, von dem unendlichen Wert des Menschen und seiner Hingabe an das wahrhaft Gute, an Gott. Doch alles das erscheint bei Schiller nicht als subjektiver Einfall, sondern es hat die Macht überzeugender, zutreffender Erkenntnis. Solche Verkündigung überwältigt unser Gemüt und besiegt unseren Verstand. Voll ruhiger Überlegung schreiten diese Gedanken einher: die königliche Art des deutschen Idealismus zeigt sich in der klassischen Klarheit und in der Gefühlsfülle von Schillers Geisteswelt. Seine Auffassung des sittlichen Menschenlebens wirkt auf uns als sittlich-religiöse Offenbarung.

2. Aber nicht nur der Inhalt von Schillers Gedanken erscheint religiös; einen starken Gefühlseinfluß hat auch Schillers Redeform. seine Poesie auf die deutsche Nachwelt. Es ist noch längst nicht genug berücksichtigt, welch mächtigen Gefühlseindruck der Klang der Sprache und des Verses, der Rythmus der Worte auf Sinn und Gemüt ausüben. Und für Schillers Kunst gilt das Urteil, daß nicht der Inhalt die Form bildet, sondern vielmehr die Form dem Inhalt die letzte Vollendung gibt. Sein philosophisches Denken erweist sich in seiner eigentümlichen Wahrheitsbedeutung nur da, wo Schiller ganz in der Dichtung aufgeht. Seine Verse sind nicht etwa ein zierliches Gewand für geistige Prosa, sondern notwendiger Ausdruck der allein in dieser Form vollendet wahr und wirksam werdenden Gedanken. In wohllautendem Gleichklang und rythmischem Ebenmaß der Sprache wird der Tiefsinn des Gedankens auch dem Ungeschulten vermittelt, und was der logische Verstand nicht faßt, erlebt das eindringende Gemüt in der Fülle der Gefühlsergriffenheit. Damit aber spannt sich eine Brücke zur Frömmigkeit über alle inhaltlichen Unterschiede von Kunst und Religion hinweg. Der Mensch wird von der schönen Form besiegt und erleidet durch sie den übermächtigen

Einfluß der mitreißenden Gedanken. Die so gestalteten Ideen nähern sich dem religiösen Gut; sie haben einen Frömmigkeitsgehalt für das Volksbewußtsein und wollen als religiös anerkannt, gewertet und verwendet werden. Zu wenig wird beachtet, wie oft Schillers Gedankenlyrik mächtiger und erhebender als alles kirchliche Christentum religiös die Jugend ergreift.

3. Und endlich wirkt das Ethos von Schillers Persönlichkeit mit sammelnder und bindender Kraft in unserem Volk. Die deutsche Bildung empfindet mit Recht, daß in dem Lebenslauf dieses Willensmenschen Werte enthalten sind, die unvergängliche Nachwirkung verdienen und als Vorbild die besten Anlagen und Antriebe im Volk wach und tätig zu erhalten bestimmt sind. Das Köstlichste, was deutscher Ernst in sittlicher Selbstzucht und Eigenbezwingung sich errungen hat, lebt in Schiller, nicht als ethischer Lehrsatz, sondern in dem Kraftreichtum seiner vergeistigten Persönlichkeit.

Und wieder liegt die Beziehung zur Religion nahe. Wenn überhaupt ethische Religion sich allein wahrhaftig fühlt in dem Leben, das sie sich in der Berührung mit persönlichem Leben gewinnt, so muß notwendig auch Schiller eine solche Lebensquelle für die Menschen sein. Die abgeklärte Ruhe seines Innenlebens, der unendlich wachsende Adel seiner Persönlichkeit, die alles Gemeine abstreifte und in ihrem steten sittlichen Vollendungsstreben bedingungslose Ehrfurcht erregte, haben seinen großen Freund in der Erinnerung so stark bewegt, daß er Schiller die Christustendenz zuzusprechen wagte. Goethe erlebte also an Schiller religiöse Wucht, religiösen Einfluß. Wie viel mehr können wir, denen im Abstand der Zeiten die Schranken zwischen Wollen und Vollbringen fallen, den Einfluß seines vorbildlichen Menschentums in uns lebendig erhalten! Die religiöse Kräftigung, die von solcher Persönlichkeit in die Kulturwelt überströmt, muß neu erkannt werden und wirksam bleiben. Gerade in ihrer profanen Art leistet sie einen unentbehrlichen Beitrag zur Verbreitung der Religion, zum religiösen Fortschritt. Wir sind gewiß, daß Schillers Laienreligion, sein unbewußtes Christentum an der Menschheit noch eine bedeutende sittlich-religiöse Aufgabe zu erfüllen hat.

Goethes Religion.

Von Pfarrer *Paul Jaeger*, Freiburg im Breisgau.

I.

Unsere Gedanken stehen in dieser Stadt und in dieser Stunde im Zeichen der Heldenverehrung. Wir meinen damit keine Vergötterung, keine blinde Verherrlichung. Von solchen Dingen würde der Mann, zu dem wir mit einander aufschauen, sich mit ernstem Unwillen abwenden. Es ist auch nicht das Genie, mit dem er uns alle hoch überragt, was uns in diesem Augenblicke anzieht. Wir suchen bei ihm etwas sehr Menschliches. Wir möchten sehen, wie **er** selber aufschaut, als einer unserer Art, einfach als Mensch. Denn er war und ist und bleibt „ein klarer und universaler Mensch“ und sein Leben trägt die Inschrift Homo sum mit besonderem Nachdruck. Und er wäre nicht Homo im vollsten Sinne gewesen, hätte seiner Seele das tiefste menschliche Vermögen gefehlt: die verborgene Macht zu fühlen und zu ahnen, die dieses All und alles Leben darin durchwaltet. Der Mensch ist erst dann ein voller Mensch, wenn er den „Geschmack für das Ewige“, wenn er Religion hat.

Und in der Tat hat Goethe seit den Tagen seiner Jugend mit der größten aller Fragen, die der Mensch kennt, mit dem Problem des Lebens gerungen. Ein Mensch, so lebensvoll und von so durchdringendem Lebensgefühl wie er, mußte notwendigerweise einmal mit der Frage nach dem **Sinn des Lebens** zusammenstoßen. Je stürmischer das Leben in einem Menschen drängt, desto dringender wird das Problem. Was ist die geheimnisvolle Tatsache, mein Leben? Wo kommt es her, wo geht es hin, was ist sein innerster Zweck und Sinn? Die Quelle religiöser Besinnung liegt in solchen Fragen, und das Glück des Lebens hängt an der Antwort, die wir darauf haben.

Goethe hat um dies Eine einen langen, schweren Kampf zu kämpfen gehabt: um den Sinn des Lebens. Das klingt sehr wenig; aber gering kann es nur dem erscheinen, der nie die schrecklichste innere Lage durchdacht und durchlebt hat, wenn das Leben sinnlos zu werden droht und sein Wert zu schwinden scheint, unaufhaltsam wie Sand, der durch die Finger läuft. Da ist die Schwelle der Verzweiflung. Ein Leben ohne Sinn,

ohne frohen Sinn, ist kein Leben mehr. Niemand von uns weiß, wann für ihn die Stunde schlagen wird, da er um den Sinn seines Daseins wird ringen müssen. Goethe kannte diese finstere Frage. Wenn sein Kampf sich im Verborgenen abspielte, so war er wahrhaftig nicht weniger schwer. „Die namenlose Unruhe, das blinde Ringen einer gebundenen Seele, die hochgespannte, trauervolle, sehnsüchtige Friedlosigkeit . . . hat ihn fast zur Verzweiflung getrieben“, an den Rand des Selbstmordes. Aber er bahnte sich den Weg empor im heldenhaften Kampfe mit sich selbst — und ganz allein. Darum hat er bei uns ein Recht auf Heldenverehrung.

Er hat das Lebensproblem gefühlt — das ist nur ein anderer Name für Religion — im frühen Knabenalter, und er stand im 83. Jahre, als er in dieser Stadt verschied. Was für ein Reichtum religiösen Lebens liegt zwischen seinem ersten und letzten Gebet, wenn Beten jedes ernste Versinken der Seele im Geheimnis des Unaussprechlichen ist! Von der Religion dieses Mannes im Verlauf einer halben Stunde zu reden, muß als ein unmögliches Unterfangen erscheinen, es sei denn, daß wir durch die schönen Wälder dieses wundervollen Landes, das wir „Goethes Religion“ nennen, ein paar schlichte Pfade ziehen.

Aber es gibt eine stattliche Zahl höchst wertvoller Werke über diese bedeutende Frage, und man nehme das, was wir hier zu sagen haben, einfach als eine Einladung, sich in diese Arbeiten zu vertiefen. Es seien hier nur die Namen *Otto Harnack*, *Karl Sell*, *Samuel Eck*, *Otto Baumgarten*, *Wilhelm Bode* und nicht zuletzt *Bielschowsky* genannt, der uns das schönste „Leben Goethes“ schenkte. Um einen ersten Eindruck von der Mannigfaltigkeit und Weite von Goethes religiösem Nachdenken zu gewinnen, mag ein Büchlein von *Theodor Vogel* „Goethes Selbstzeugnisse“ gute Dienste tun. Es soll dann zu den tieferen, selbstständigen Arbeiten hinüberführen. Niemand wird es zu bereuen haben, der jenen Führern in die weite und tiefe und zuweilen verwirrende Welt von Goethes Religion folgt.

II.

Goethe ist wirklich eine Welt für sich, nicht nur im gewöhnlichen Sinne des menschlichen Mikrokosmus. Er ist universal auch in seinem religiösen Leben. Und wie die große Welt ein buntes Farbenspiel der Religionen zeigt, so findet es sich auch in diesem universalen Menschen. Wir können hier keinen Eindruck von der Mannigfaltigkeit seines religiösen Lebens geben. Eine bloße Zusammenstellung seiner bemerkenswertesten Äußerungen würde den Rahmen der uns gebotenen Zeit zersprengen. Wir müssen, wenn auch herzlich ungern, darauf verzichten.

Denn es ist immer von neuem eine eigenartige Wonne, von diesem Manne sich das in Worte fassen zu lassen, was lichtlos im Innersten ruhte. Aber lassen wir hier diesen Reiz. Was wir in unserer Zeit brauchen, sind auch zuletzt nicht religiöse **Ansichten**, wären sie noch so wundervoll gekleidet, sondern religiöse **Kraft.** Mit diesem Verlangen sind wir hierher gekommen. Denn alle echte Heldenverehrung kommt aus der Sehnsucht nach neuer Kraft, den Kampf des Lebens zu führen. Wir stehen still vor Goethe mit der festen Überzeugung, daß er uns etwas zu sagen hat, etwas ganz Schlichtes und vielleicht eben darum Schweres, das uns hilft, mit freudigem Herzen weiterzukämpfen.

Wir kennen einen, dem er einst diesen großen Dienst getan hat, einen Mann, der uns allen teuer ist und Goethe selbst sehr teuer war: *Thomas Carlyle.* Ihm dürfen wir rückhaltlos vertrauen, denn wir wissen, daß sein Herz nur offen stand für das, was wirklich, mannhaft und aufrichtig ist.

Im Rückblick auf das frohe, stille Jahr auf Hoddam Hill — es war im Jahre 1825 — sagt Carlyle in seinen „Lebenserinnerungen"*): „In einem schönen wahrhaftigen Sinne war ich, wenn auch arm, unbekannt, ohne Aussicht, beinahe ohne alle Hoffnung in dieser Welt, unabhängig von der Welt geworden. Was wollte selbst der Erdentod besagen im Vergleich mit dem, was ich durchgemacht hatte! Ich konnte es wohl verstehen, was die alten guten Christen mit ihrer „Bekehrung", mit Gottes unendlicher Gnade meinten; — ich hatte in der Tat einen ungeheueren Sieg errungen und erlebte . . . trotz Nerven und Kummer ein ständiges inneres Glücksgefühl, das ganz königlich und überlegener Art war, in dem alles zeitliche Übel vorübergehend und bedeutungslos erschien und das im Grunde noch heute in mir lebt. . . . Ich fühlte mich damals und fühle mich noch heute dabei **Goethe** unendlich zu Dank verpflichtet; ich merkte wohl: er war in seiner Weise den steilen felsigen Weg vor mir gewandert — der erste unter den Modernen."

„Goethe unendlich zu Dank verpflichtet" — für den Gewinn eines inneren Glückes, nach dem wir uns alle sehnen! Wahrhaftig, diese Worte eines großen Zweiflers müssen uns wohl mit Spannung zu dem Manne aufsehen lassen, dem dieser Dank galt, und der diesem „furchtbar ernsten" Wahrheitssucher in seinem grimmigen Kampfe half. Er muß sicherlich das Zeug zu einem wirklichen Führer gehabt haben, nicht nur in den Gefilden des Schönen, sondern mehr noch in der großen Lebensfrage. Hier in Carlyles Worten ist das vornehmste Ziel menschlichen Daseins deutlich aufgewiesen: **überlegen zu werden,** der groben und grausamen Tatsächlichkeit des Lebens **überlegen,** — Herren des Lebens zu werden; hinfort nicht **unter** dem Geschick, sondern **darüber** zu stehen.

---

*) Deutsche Ausgabe von *P. Jaeger.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Zu dieser hohen Lebenskunst kann Goethe auch heute noch jeder ernsten Seele ein Führer werden. Ein zuverlässiger Wegweiser für so manchen Heimatlosen, der das schützende Dach der Mutter Kirche und der väterlichen Überzeugungen verloren und doch die Sehnsucht nach Tiefe und innerer Wahrheit des Lebens nicht verloren hat. Was die Menschen zu ihm zieht, ist gewiß nicht bloß Goethes erstaunliche Gabe, den tiefsten Dingen Worte von überraschender Schönheit zu leihen, wo andere Menschen nur dunkel zu fühlen vermögen. Schönheit kann uns wohl anziehen, aber nicht erlösen. In Goethes Lebenswerk liegt mehr als ein bloß ästhetischer Zauber. Die wirkliche Anziehungskraft seines Lebens ist vor allem die schöne Ehrlichkeit eines sehr ernsten und aufrechten Mannes, der mit zartem, empfänglichem Herzen in die Wirklichkeiten des Lebens hineinblickt, aber auch mit dem unbeugsamen Willen, den Dingen auf den Grund zu gehen. Goethe war einer der wenigen ganz aufrichtigen Menschen, und „in dieser hohen wahrhaftigen Seele hatte sich der Glaube eines Frommen mit der Klarheit eines Zweiflers zusammengefunden.“ Das war Carlyles Eindruck von ihm. Wer sich in Goethe vertieft, der findet, daß dieser Mann „einst ein Ungläubiger war und jetzt ist er voll Glauben; und er glaubt nicht, indem er seinen Unglauben verleugnet, sondern indem er ihn durchmacht bis zum Ende; nicht indem er Halt macht, noch weniger indem er mit seinen Fragen umkehrt, sondern indem er ihnen entschlossen nachgeht.“ Auf diesem steilen, steinigen Wege stieg Goethe empor zu den sonnigen Höhen religiöser **Weisheit.** Und wir spüren ein wachsendes Vertrauen zu dem Manne, „der es sich hat sauer werden lassen“ in seiner Aufrichtigkeit und leidenschaftlichen Liebe zur Wahrheit, — Dinge, die ohne Zweifel zur Conditio sine qua non der Frömmigkeit gehören.

III.

In Goethes religiösem Charakter liegt noch ein anderer Zug, der es dem wahrheitsuchenden Menschen bei ihm heimisch werden läßt: das ist sein weitherziges Verstehen, sein herzliches Eingehen auf die Mannigfaltigkeit religiöser Überzeugung. Es ist dieses große Begreifen und Verstehen, das wir ja auch in Gott suchen, „der der rechte Vater ist“. In Goethe war kein enger Gedanke. Seine Geistesart war einer Engherzigkeit nicht fähig. Er war ja selbst durch mancherlei innere Wandlungen hindurchgegangen. Er wußte, wie es dem schlichten, aufrichtigen Kirchenchristen zu Mute ist, der pietistisch-frommen Seele, dem Vernunftgläubigen, dem Freidenker, dem Muselmann und dem Heiden. Er hat es offen ausgesprochen: „Als Dichter und Künstler

bin ich Polytheist, Pantheist als Naturforscher und eines so entschieden wie das andere. Bedarf es eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß nur die Organe aller Wesen zusammen es erfassen mögen.“ Und in ihm schienen wirklich die Organe aller Wesen vereint. Es ist bekannt, daß er sich zur Zeit der italienischen Reise einen „dezidierten Nichtchristen“ nannte, und doch konnte er am Abend seines Lebens zum Kanzler Müller sagen: „Sie wissen, wie ich das Christentum achte, oder wissen es auch nicht. Wer ist denn heutzutage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? **Ich allein vielleicht,** ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet.“

Auf der Harfe seiner Seele waren viele Saiten, die auf die Stimmen anderer Seelen anklangen, wenn sie nur ernst und ehrlich waren. Er war voll religiöser Möglichkeiten. So bietet er Frieden und Fülle dem Protestanten wie dem frommen Katholiken, dem Monisten, dem Dualisten, dem Pluralisten, dem kirchlichen Christen und dem Freidenker, wenn sie es nur bleiben lassen, ihn in ein festes, handliches System zu bringen. Wie ein mächtiger Baum steht er da und bietet verträglichen Geistern freundlichen Schatten. Nur die Pfaffen von rechts und links mochte er nicht leiden, — die von links, die flachen, pietätlosen „Freidenker“, noch weniger als die Heißsporne von rechts. Wahre Liberalität, sagte er, zeigt sich im Anerkennen, und hielt es ernstlich mit dem Wort:

„Wer selber gelten will,
Muß andre gelten lassen!“

Seine schöne und echte Duldung kam aus anderen und edleren Quellen, als die öde Gleichgültigkeit, die der moderne Philister so oft mit Toleranz verwechselt, wenn er seine Armut mit Goethes Worten zu zieren sucht. Nur ein tiefer und reicher Mensch kann wirklich tolerant sein. Goethes Duldsamkeit strömte aus einem schlichten, aber unerschöpflichen Brunnen: das war seine tiefe, große Ehrfurcht. Es gibt kein fremdes Wort, das ganz das ausdrückt, was Goethes Ehrfurcht bedeutet, — ein Gefühl von Druck und Freude in Einem, das in einem Atem demütigt und erhebt, bindet und freimacht; das Bewußtwerden von etwas Unaussprechlichem, aber höchst Wirklichem, das durch die engen Maschen des Alltagslebens hindurchdrängt und flüchtige Schimmer von ewiger Wirklichkeit und Wahrheit auf den Weg wirft. Ihm war alles Vergängliche nur ein Gleichnis, und seinen wundervollen Augen wurden alle Dinge durchsichtig; dann trank er das goldene Licht, das aus ewigen Sonnen zu ihm drang. Er war zu Zeiten so von dem Gefühl unsichtbarer Gewalt und Wirklichkeit überwältigt, daß nur ein leidenschaftlicher Tränenstrom ihm Erleichterung brachte von dem

inneren Gedränge. So nach einem Gespräche über Christus und noch manchmal sonst. Es war nichts Unmännliches in diesen Tränen. Es war das Schmelzen einer menschlichen zeitgebundenen Seele im Sonnenschein ewiger, unfaßbarer Wirklichkeit.

IV.

Ein Mensch mit so feinen Organen für das quellende Leben im All konnte nie an einen trübseligen Weltmechanismus glauben, nie in einem oberflächlichen Naturalismus untergehen, wie er zu seiner Zeit schon gepredigt wurde und noch heute weithin, offen und heimlich, als der Menschheit letzte Weisheit hingenommen wird. Auch er war Naturalist, sicherlich. Aber seine „Natur" war etwas völlig anderes, als der Naturmechanismus, der für die Naturalisten unserer Tage **die** Wirklichkeit ist. Goethe ist einer der eindruckvollsten Propheten einer männlichen, schönen Ehrfurcht vor den unsichtbaren Wirklichkeiten, die niemals mit mechanischen Theorien zu erreichen sind. Es wäre ein Segen für unser heutiges Geschlecht, für die Ungezählten, die im Banne der exakten Methoden und ihrer beispiellosen technischen Erfolge nur das naturwissenschaftlich Faßbare für die Wirklichkeit schlechthin halten, eine Wirklichkeit ohne Tiefe, in der auch nicht für eine einzige wundgeriebene Seele Heilung ist — wenn Goethe als Prophet der Ehrfurcht ihnen von Neuem **die Tiefen** zeigte. Nicht bloß die Mehrzahl der sogenannten Gebildeten in ihrer müden Blasiertheit und Armut an echter Begeisterung; auch unsere behäbige Mittelschicht und die Massen der Lohnarbeiter — was man ihnen wünschen möchte, ist „mehr Goethe", mehr von seiner großen Überzeugung, daß dieses Leben eine Tiefe hat und daß der Mensch armselig bleibt, der niemals mit ganzem Herzen da hinuntergeht. „Es gibt Eins, das kein Kind mit auf die Welt bringt, und doch ist es das Eine, wovon alles abhängt, damit ein Mensch im vollen Sinne Mensch wird — — **Ehrfurcht:"** In diesen Worten liegt Goethes ganzes Herz. Es war sicherlich bedeutsam, als jüngst sozialdemokratischen Arbeitern, denen zum ersten Male in ihrem Leben Stücke aus Goethes Faust vorgelesen wurden, sich ein feuchter Schleier um die Augen legte. Es war des Dichters Lebenstiefe, die so stark zu ihren eigenen unbekannten Lebenstiefen sprach. Da fühlten sie das tiefe Recht ihres Hungers nach unsagbarem Leben. Und die laute und schleichende rücksichtslose Gier nach Geldmacht und Nervengenuß, die das Leben der obersten Schichten durchdringt und vergiftend zu den unteren Klassen herniedersickert, kann nur durch ein edleres Verlangen überwunden werden, das Goethe in den einfachen, schönen Worten ausgesprochen hat: „Große Gedanken und ein reines Herz, das ist es, was wir uns von Gott erbitten

sollten.“ Große Gedanken und ein reines Herz — groß in der Ehrfurcht und rein im Willen — das ist der tiefste Quell edler Frömmigkeit. Ist das nicht der Grundgedanke des Vaterunsers?

Wir warten auf einen neuen Frühling und Sommer religiösen Lebens nach dem Winter des materialistischen Naturalismus, der die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts beherrschte. Wir sehnen uns nach neuer Kraft idealer Überzeugung. Aber dieser Frühling kann nicht kommen, ehe in diesem Geschlecht nicht eine neue Ehrfurcht vor den Tiefen dieses Daseins erwacht ist, die verborgen und doch wirklich im Auge eines armen kleinen Mückleins wie in der majestätischen Ordnung der Sternenwelt liegen — Tiefen, in denen unsre dünnen Theorien verschwimmen. Der göttliche Tau der Ehrfurcht kann sich nicht auf die welken Blätter der Menschen unsrer Tage senken, wenn nicht zuvor die dörrende Hitze des Intellektualismus völlig überwunden wird durch eine neue Wendung des Willens zum Ewigen hin. Goethes Lebenswerk war ein mächtiger Ruf zu solcher inneren Wendung. Aber man verschenkt seine Werke im Prachtband und bleibt trocken und nüchtern. Auch Goethe war wahrlich kein Mystiker — er sagte von ihnen: „sie gehen immer gleich ins Abstruse, in den Abgrund des Subjekts“. Er stand allezeit fest auf dem Boden mit beiden Füßen und sah in das Gewühl des Lebens mit frischen Sinnen und klarem Verstande. Und doch hörte er nicht auf, seinen Zeitgenossen zuzurufen, daß sie über den Forderungen des geschäftigen Tages Ruf und Recht der Ewigkeit nicht überhören sollten.

Unsere Welt der Gedanken und Überzeugungen mag noch so verschiedenartig sein — in dem Einen sollten wir uns alle zusammenfinden können: in der ruhigen Gewißheit Goethes, daß dieses Leben kein bloßes Spiel mechanischer Kräfte ist, sondern eine sehr feierliche Wirklichkeit, und daß wir darum in die geringsten Dinge mit feierlichen Herzen schauen sollten, allzeit bereit, durch das Endliche das Unendliche schimmern zu sehen und die feierliche Verantwortung zu fühlen, Teil und Genosse des alldurchdringenden Geistes zu sein, in dem wir leben, weben und sind.

Es war dies Evangelium der ewigen Gegenwart des Göttlichen, das mit der Botschaft vom Adel der Tat Thomas Carlyle aus dem schrecklichen Gefängnis materialistischer Skepsis heraushalf. Kein Wunder, daß Carlyle den Mann liebte und verehrte, der ihn vor der Verzweiflung rettete. Aber Goethe hat auch heute alle Hände voll zu tun, um Kinder des 20. Jahrhunderts aus demselben Elend zu befreien.

V.

Zur vollen Kraft und Freude kommt aber Goethes Botschaft erst dann, wenn die verborgene Grundlage deutlich wird: sein fester Glaube

an die Macht des Guten. Goethe war so tief davon durchdrungen, daß die Welt im Innersten gut und das Universum voll Güte sei, daß er Kant die These vom „radikalen Bösen“ im Menschen nie verzeihen konnte. Goethe war nicht imstande, sich einen radikal schlechten Menschen zu denken, und in **seiner** Schöpfung, in **seinen** Werken ist in der Tat keiner zu finden. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß sogar Mephistopheles, der Böse selbst, von Goethes Schöpferhand einige Gnade mit auf den Weg bekam. So unmöglich war es diesem Manne, an absolute Schlechtigkeit zu glauben. Doch hat er schwerlich Kants These recht verstanden. Aber jene innere Unmöglichkeit war nur die andre Seite seiner festen Überzeugung von der alles durchwaltenden Macht des Guten. Goethe ist ein Prophet dieses Glaubens und hatte Zeit, ihn in einem langen Leben zu prüfen.

Wir dürfen wiederum sagen, daß in dieser Religion — im schlechthinnigen Vertrauen zu der Macht des Guten — sich die Bekenner der verschiedensten Art zusammenfinden können. Es ist in der Tat immer Goethes Ziel gewesen, die Menschen lieber zusammenzubringen, anstatt sie zu entzweien. Wir haben sozialistische Arbeiter, die sich für irreligiös hielten, in heller Freude gesehen, als sie entdeckten, daß ihre Begeisterung in der Arbeit für die Brüder Gottesdienst sei und auf der religiösen Grundlage eines starken Glaubens an die Macht des Guten ruhe, mag man sie nennen, wie man will.

Es liegt ein schöner Glaube in dieser Überzeugung, wenn man die endlose Flut von Übel und Ungemach bedenkt und das bescheidene Maß des Guten, das wirklich hindurchscheint. Angesichts all des Düsteren bedarf es keines geringen Mutes, um das Vertrauen lebendig zu halten, „daß irgendwie des Übels Ziel im **Guten** ruht!“ Denn dafür gibt es keine Beweise, keine wissenschaftliche Sicherheit, nicht einmal Wahrscheinlichkeiten, sondern nur Vertrauen und wieder Vertrauen! Aber gerade in dieser Spannung des Vertrauens liegen die edelsten Elemente echter Religion, echten Christentums verborgen. Denn was ist Christentum in seiner schlichtesten, klassischen Gestalt als ein einfaches großes Vertrauen, daß Er, der die Schöpfung im innersten gut geschaffen hat, den Lauf des Weltprozesses so geordnet hat, daß alle Dinge, mögen sie noch so schrecklich aussehen, gezwungen sind, zusammen zu wirken **zum Guten,** — denen, die wach sind für Seinen Willen.

VI.

Goethe war weit davon entfernt, im dogmatischen Sinne ein Christ zu sein, und er war sehr weit davon, als Kirchenchrist zu gelten, obgleich nach evangelischen Grundsätzen keine äußere Instanz über die

Zugehörigkeit zur Kirche, zur Gemeinschaft der Gläubigen, entscheiden kann. Aber die ihn hochmütig einen Heiden schelten, sollten immer bedenken, daß ein Heide wie Plato mit seinem herrlichen Glauben an die göttliche Würde des Guten höher steht als jeder pharisäische Christ. Man wird Goethes ungewöhnlicher Seele niemals gerecht werden, ohne den Gedanken der Polarität, die in diesem universalen Menschen ihre Geltung behauptete, wie im Universum überhaupt. Oft hat Goethe das Heiligtum seines Herzens nur dadurch schützen können, daß er das Gegenteil von dem hervorkehrte, was der Philister erwartete. Und doch kam er vom ernstesten Zweifel immer zurück zu der stillen Überzeugung, daß mitten in der Menschengeschichte eine Fülle des Lebens steht, zu der wir nur hinaufschauen können und niemals herab.

Darum hat er nie den Weg zu seiner Bibel verloren, die seiner Mutter mit dem frommen, kerngesunden Herzen und seinem eignen frommen Erinnern so lieb war. Eins freilich stand ihm immer dabei fest, daß die Bibel um des Menschen willen geschaffen sei und nicht der Mensch um der Bibel willen oder einer Theorie über sie. Mit freiem, männlichem, aufrichtigem Sinne kam er zu ihr, und keine kritische Beobachtung, keine verständige Einsicht in die geschichtlichen Bedingungen des ehrwürdigen Buches konnte je seine tiefe Verehrung und Liebe zu ihm erschüttern.

Aber er liebte die alte Urkunde nicht bloß. Es ist erstaunlich und beschämend, wie gut er seine Bibel **kannte** und wie weise er sie zu gebrauchen verstand. Was für eine Wohltat wäre es in der wilden Verwirrung des Urteils in unsern Tagen, wenn unsre Freidenker und Unfreidenker, die beide im blinden Unverstand die Bibel quälen, dies Buch **kennen** würden, wie es Goethe kannte. Bei all seinem starken Freiheitsdrang hatte er nicht das seltsame Verlangen, von der Geschichte loszukommen, denn er kannte und fühlte den Reichtum des darin aufgespeicherten Lebens. Aber Sklave der Vergangenheit konnte er freilich nicht sein, und nie gab er das Recht des freien Mannes auf, die eigene gottgegebene Einsicht zu gebrauchen, aber er gab auch nicht das Recht auf, alles zu lieben, was in der Vergangenheit herzerfreuend und begeisternd ist. So konnte der große Freie von sich sagen, ohne sich selber untreu zu werden:

Ein holder Born, in dem ich bade,
Ist Überlieferung, ist Gnade!

Wieder ist es das Gefühl der Ehrfurcht, das vor den großen Gestalten und Tatsachen der Geschichte und ihrer lebendigen Gegenwart ihn überkam. Wie hätte er es je verlieren können vor der heiligsten Gestalt der Menschengeschichte? Jesus Christus war für ihn ein Problem bis zuletzt,

aber ein heiliges, das er nicht mit Banausenhänden berührt wissen wollte. Ob es in seiner Natur liege, Christus anbetende Verehrung zu erweisen, hat er noch kurz vor seinem Tode kräftig bejaht, aber die feierlichste Form seiner Verehrung war für ihn Schweigen, und der gekreuzigte Menschensohn war für ihn „das Heiligtum des Schmerzes."

Wir erinnern uns hier, wie er von diesem zarten Problem in „Wilhelm Meisters Wanderjahren" spricht:

„Wilhelm sagte: Habt ihr denn auch, so wie ihr das Leben dieses göttlichen Mannes als Lehre und Muster aufstellt, sein Leiden, seinen Tod gleichfalls als Vorbild erhabener Duldung herausgehoben? — Auf alle Fälle, sagte der Älteste. Hieraus machen wir kein Geheimnis. Aber wir ziehen einen Schleier über diese Leiden, eben weil wir sie so hoch verehren. Wir halten es für eine verdammungswürdige Frechheit, jenes Martergerüst und den daran leidenden Heiligen dem Anblick der Sonne auszusetzen, die ihr Angesicht verbarg, als eine ruchlose Welt ihr dies Schauspiel aufdrang; mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verzieren, und nicht eher zu ruhen, bis das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint." (Wanderjahre II, Kap. 2.)

Auch hier wehrt sich Goethe gegen dogmatische Fesseln, die das Leben beklemmen. Er ist milde und verständnisvoll, aber er lehnt sich auf gegen den leisesten Zwang. **Er ist der Prophet undogmatischer Frömmigkeit, undogmatischen Christentums.** Aber mit dem Namen „Heiligtum des Schmerzes" rührt er wieder an die Frage aller Fragen, an die dunkle Tatsache des endlosen Leidens in der Welt. Denn dies ist das Problem, das unablässig all unsre religiösen Überzeugungen, die wir gesammelt und gewonnen haben, über den Haufen zu werfen droht und alle lauernden Zweifel wieder in Freiheit setzt, die wir für immer an die Kette gelegt zu haben meinten.

VII.

Das ist darum die letzte und wichtigste Frage, mit der der Wahrheitssucher zu Goethes stillem Antlitz aufschaut: Wo ist der Weg aus der Not des Zweifels? Und Gott sei Dank, da ist kein Achselzucken, sondern eine ernste, klare Antwort, die wiederum Carlyle ausgesprochen hat, nachdem er sie als Goethes dankbarer Schüler erprobt hat:

Zweifel kann nur durch Handeln überwunden werden!

Ist das nicht auch die Antwort Jesu? Wir lesen bei Johannes (7, 17): „So jemand will des Willen **tun,** der mich gesandt hat, der wird innewerden, ob diese Lehre von Gott sei!" Indem Goethe den Sinn des Lebens im Handeln, resolut Handeln, entdeckte, indem er die Losung ausgab:

„Tätig sein ist des Menschen erste Bestimmung!" — reichte er einem andern Helden der Befreiung, **Immanuel Kant,** die Hand. Wir stehen vor dessen befreiender Botschaft vom Primat der praktischen Vernunft! Die Rätsel des Lebens werden nicht durch Grübeln, Spekulieren, Analysieren — nicht durch reines Denken gelöst, sondern durch Wollen und Wagen! Selig sind, die wagen und wirken! Sieh deine Arbeit, deine Pflicht und tue sie! Arbeiten und nicht verzweifeln! Es ist sehr wenig bekannt, daß dies große Carlylesche Motto unmittelbar von Goethes Worte stammt: **„Wir heißen euch hoffen!"** Und wahrhaftig, es ist kein Zufall, keine poetische Laune, daß Faust zuletzt das Glück, das er so sehnlich suchte, in der Arbeit findet, in nützlicher Arbeit, im Schaffen für andre! Was soll das andres sagen, als daß der Kampf der Menschenseele mit Irrtum, Sünde, Leid und Verzweiflung zu Ende kommt in treuer Arbeit — sub specie aeterni! Auch unser Ringen mit den Fragen und Zweifeln des Daseins — dort soll es zur Ruhe kommen. Das ist die Botschaft, die Goethe im Faust nicht seinen Deutschen bloß, sondern der Welt gegeben hat. Es ist sein Glaubensbekenntnis. Er begann es in den Jahren der ersten Kraft und brachte es zu Ende, kurz ehe er selbst zur Ruhe ging. Der Gottesdienst der Arbeit — war das nicht auch **Martin Luthers** Botschaft? Die rettende Kraft der Arbeit, — das ist auch die Lösung im Evangelium: „**Tue** das, so wirst du leben!" — Und der Glaube, das entschlossene Vertrauen zu der verborgenen Macht des Guten, das ist die Tat der Seele:

Aufwärts an deinen Busen,
Allliebender Vater.

Aber das letzte Wort, weil es das erste war, ist Gnade. —

VIII.

Am Ende seines Lebens, in dem letzten Gespräche mit Eckermann, sagte Goethe hier in Weimar, und das wollen wir hinnehmen als sein Testament: „Wir werden alle nach und nach aus einem Christentum des Worts und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und Tat kommen." Wenn unsre Heldenverehrung für ihn echt ist, so muß es unsre Sorge sein, daß seine Prophezeiung wahr werde. Wie auch die „Religion der Zukunft" aussehen mag, von der so viel geredet wird, sie wird in den Bahnen zu gehen haben, die Goethe in der reifen Weisheit seines Alters gewiesen hat. **„Im Ganzen, Wahren, Guten resolut leben!"** — das ist sein Rat für ein gesundes, frommes Leben. Und seine Überzeugung von der Zukunft des Menschengeistes könnte nur von einem umgestoßen werden, der noch weiter schaut als er. Sie liegt in

dem bekannten Wort: „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und in die Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will: über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentuns, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen."

Die Versuchung ist groß, immer wieder zu den Zeugnissen seiner reifsten Jahre zurückzugreifen, in denen die ruhigste, edelste Weisheit schimmert. Doch wir brechen ab und weisen noch einmal hin zu der Stelle, woher die stille Frömmigkeit des alten Goethe stammt:

Ehrfurcht, das ist der tiefe, reine See hoch oben in den Bergen, von wo ihm das Beste kam. Ehrfurcht vor den schlichten Tatsachen der Natur und der Geschichte; Ehrfurcht vor dem großen Geheimnis des Weltalls und seiner großen Menschen; Ehrfurcht vor dem Geheimnis der eignen lebendigen Seele und den Seelen der Weggenossen. Und ein fester, männlicher Glaube an die heilige Macht des Guten, die die Macht über alle Dinge ist im Himmel und auf Erden. Aber in ihrer Herrlichkeit enthüllt sie sich schon hier denen, die wirken für andre und ihnen helfen auf dem Wege aufwärts durch Sorge und Dunkel.

Mehr Licht! Das waren Goethes letzte Worte. Mehr Licht! Das ist die Sehnsucht jeder lebendigen Seele, bis das Ende kommt und das ewige Licht!

Freitag, den 12. August.

Ansprache auf der Wartburg.

Von Professor *Otto Schmiedel*, Eisenach.

Aus drei Weltteilen sind Sie zu uns nach Deutschland gekommen, um die Bande, welche die Vertreter freien Christentums und religiösen Fortschritts über die ganze Erde hin verknüpfen, zu erneuern und zu befestigen. In unserer Reichshauptstadt haben Sie, die Gäste, mit uns, den Deutschen, von Neuem die Ideen ausgetauscht, welche uns heilig sind, die Ideen über Religion und Sozialismus, Religion und Frauenfrage, Religion und theologischen Fortschritt, christliche und außerchristliche Religionen, Ideen, die gerade wir berufen sind, in die allzu einseitig materielle, technische, politische, wirtschaftliche Entwicklung der Kultur der Gegenwart hineinzutragen.

In Wittenberg und Weimar haben Sie den deutschen Geisteshelden, denen auch Sie eine segensreiche religiöse, philosophische und ästhetische Befruchtung verdanken, den Zoll der Dankbarkeit entrichtet.

Heute haben Sie auch unsere alte Stadt mit Ihrem Besuch beehrt, und ich bin von dem Ortsausschuß zu Eisenach beauftragt worden, Sie in den Mauern der Wartburg herzlich willkommen zu heißen.

Sie stehen hier auf historischem Grund. Fast ein Jahrtausend schaut von diesen Mauern und Türmen, von diesen Dächern und Zinnen auf Sie hernieder. Zwei Hauptperioden der deutschen Kulturentwicklung treten Ihnen hier auf der Wartburg entgegen: Rittertum, Minnesang und klösterlich-kirchlicher Sinn auf der einen, Glaubenskämpfe und Glaubenssiege der Reformationszeit auf der anderen Seite. — Der zweite Hof der Wartburg, in dem wir uns versammelt haben, ist der alte Teil, die Hauptburg, der Vertreter des Mittelalters. Er war lange Zeit in tiefen Verfall geraten. Teilweise standen nur die Grundmauern und Kellergewölbe noch. Da ließ ihn in der Mitte des vorigen Jahrhunderts die Pietät und der Kunstsinn des verewigten Großherzogs Karl Alexander, dessen Standbild von der Stadt zu seiner Burg hinaufschaut, im Verein mit bedeutenden Kunstkennern, Baumeistern und Malern von neuem in alter Pracht erstehen.

Der vordere Teil der Burg mit dem ersten Hof, den Sie durchschritten haben, ist die Vorburg. Sie ist jünger, aber auch fast genau im Stile der Zeit, in der sie entstanden, erhalten geblieben, ein getreues Spiegelbild der Reformationszeit mit ihrem Lutherstübchen, Pirkheimerzimmer und den Reformationsgemälden.

Richten Sie Ihre Blicke dorthin, nach Süden, so steht stark und trotzig dieser Turm vor Ihnen, der älteste Teil der Burg, der Bergfried. Die alten Mauern könnten erzählen von schwirrenden Pfeilen, von klirrenden Schwertern, von hochgeschwungenen Äxten, von angelegten Sturmleitern, von geschleuderten Steinen, von wütendem Schlachtgeschrei, vom Ächzen verwundeter und sterbender Krieger. Es war eine wilde Zeit, in der der Bergfried errichtet wurde, die Zeit des Bürgerkriegs zwischen dem gewalttätigen König Heinrich IV., dem Feind des Papstes, und seinem Gegenkönig, Rudolph von Schwaben. Graf Ludwig der Springer von Thüringen nahm im Jahre 1073 den Wartberg mit stürmender Hand und errichtete um das Jahr 1080 die feste Burg, die allgemein als uneinnehmbar galt.

Sein Nachkomme Hermann I., Landgraf von Thüringen, war einer der mächtigsten Fürsten des Reiches. Er war ein weithin gefürchteter, gewalttätiger und verschlagener Mann. Aber eins liebte er, die edle Sangeskunst. Es muß damals ein buntes, bewegtes Leben in diesen Mauern geherrscht haben. Ritter kamen geritten und ritten wieder davon. Der Hof tönte wieder vom Waffenspiel, die Halle von den Klängen der Harfe der Minnesänger, die als des Landgrafs liebe und geehrte Gäste seinen Waffenruhm und die Schönheit der Frauen verherrlichten. Hat sich auch die Erzählung von einem Sängerkrieg auf der Wartburg, von Heinrich von Ofterdingen und vom Zauberer Klingsor, die uns Wagner in seinem Tannhäuser und Schwind in seinem Gemälde verherrlicht hat, als Sage herausgestellt, so wissen wir doch, daß die beiden größten Sänger des Mittelalters, Wolfram von Eschenbach, und Walther von der Vogelweide, hier ihre Lieder haben ertönen lassen*). Und was will das bedeuten! Wolfram, der Dichter des weltlichen und geistlichen Rittertums, hat in seinen Rittern vom heiligen Gral ein Ideal des Christentums aufgestellt, frei von Pfaffen und Papsttum und der Engherzigkeit der damaligen Kirche. Und Walther, der Sänger der Minne, des Vater-

*) Die hier gegebene Darstellung ist die verbreitetste, auch nach Devrient, Thüringische Geschichte, Göschen 1907, vertretene. Nach dem großen, von Großherzog Karl Alexander herausgegebenen Wartburgwerk scheint sich aus den historischen Forschungen von Wenck und den kunstgeschichtlichen von Weber zu ergeben, daß damals für große Festlichkeiten auf der Wartburg kein Raum war und sich die Sängerszenen vielmehr in der Stadt Eisenach abspielten. Demnach käme Landgraf Hermann in erster Linie als Haupterbauer der Wartburg und erst in zweiter als Kunstmäcen in Betracht.

lands und der Religion, ist sein Lebelang ein trotziger und schlagfertiger Gegner des Papsttums und ein aufrechter, treuer deutscher Mann gewesen. Er hat es verstanden, Freude an der Welt mit echter Frömmigkeit und tiefer Versenkung in Gott zu verbinden. So kann er mit Recht ein Vorläufer Luthers genannt werden.

Hermanns Zeit rauschte vorbei. Die Harfen verstummten. Ein neuer Geist zog auf der Wartburg ein. Ludwig IV. war zwar, wie sein Vorgänger, ein schneidiger Herr, aber in vieler Beziehung war er doch das Gegenbild des Vaters. Er und seine jugendliche Gattin, die Tochter des Ungarkönigs, Elisabeth, gaben ein in jener wilden Zeit seltenes Beispiel reinen Eheglücks und christlicher Barmherzigkeit. Ohne ihren Gatten fürchten zu müssen, wie die Legende vom Rosenwunder erzählt, durfte die Landgräfin ihre frommen Werke üben, Siechenhäuser bauen und den Brunnen graben lassen, der noch heute ihren Namen trägt. Wir können uns wohl das Bild ausmalen, wie die fromme Fürstin nach der Geburt ihres zweiten Kindes in diesem Gärtchen hier vor unsern Augen an der Dirnitz oder in jenem lauschigen Winkel im vorderen Hofe saß, wie sie ihren Blick in die weite Landschaft hinausschweifen ließ und doch immer wieder zu ihrem Liebling zurückkehrte, wie sie das Bettchen ihres Kindes mit Rosen bestreute und in heißen Gebeten für sein Lebensglück flehte. Freilich, das Glück sollte nicht lange währen. Landgraf Ludwig nahm, dem Zuge der Zeit folgend, das Kreuz, erkrankte in Italien und starb. Elisabeth und ihre Kinder wurden von ihrem Schwager und Vormund Heinrich Raspe von der Wartburg vertrieben. Der fanatische Mönch, Konrad von Marburg, gewann noch mehr als bisher Gewalt über die Seele der Landgräfin. Sie ging ganz auf in finsteren Selbstkasteiungen und starb, getrennt von ihren Kindern, als Heilige im Kloster zu Marburg. Der finstere Mönch, der diese edle Seele in den Tod getrieben, durchzog als Ketzerrichter Thüringen und Hessen. In Erfurt rauchten die Scheiterhaufen. Aber die Thüringer sind — bis heute — nie Pfaffenknechte gewesen. Sie taten, was sie mußten, und schlugen den Bluthund tot.

Wilde Zeiten des Bürgerkriegs zogen nun durch das Thüringerland. Mehrfach wurde die Wartburg belagert, immer widerstand sie. Einmal, im Jahre 1317, wurde sie durch Blitzschlag großenteils zerstört. Der tapfere und edle Landgraf Friedrich der Freidige stellte sie aufs prächtigste als Festung und Fürstenresidenz mit Hilfe seiner Baumeister und Künstler wieder her und hat auch den Pallas, den wir heute bewundern, erst in seinem ganzen Glanze erstehen lassen.

Aber die Zeiten änderten sich allmählich. Die Fürsten stiegen von ihren Burgen herab und verlegten ihre Residenzen in die Städte. So verfiel auch dieses herrliche Schloß, bis Friedrich der Weise, der

mächtige Schutzherr Luthers, es in den Jahren 1507 bis 1512 einigermaßen wieder erneuerte. — Es war am 4. Mai 1521, als vor den Toren ein Troß von Reisigen hielt. Leise klopfte es an die Pforte. Sie wurde aufgetan. Der Burghauptmann von Berlepsch stieg selbst hinab. Seine rote Fackel beleuchtete das bleiche Gesicht eines Mönchs. Am andern Morgen war die Mönchskutte verschwunden, und in dem Stübchen im Ritterhaus saß Junker Jörg in Haft. Ein merkwürdiger Rittersmann, nicht geneigt zu Jagd und Kriegshandwerk! Ein Ritter vom Geist, ein Verfechter des Glaubens und der Gewissensfreiheit. Die schneidigste Waffe aber für seinen Glaubenskrieg hat er in jenem Stübchen dort, das Ihr Fuß bald betreten wird, geschliffen, die deutsche Bibelübersetzung, ein Werk gleich klassisch als Rüstzeug des protestantischen Glaubens wie als Denkmal der deutschen Sprache.

Wieder fiel die Wartburg in Vergessenheit, nachdem Luther sein Patmos nach zehnmonatlichem Aufenthalt verlassen hatte, um wieder auf das Schlachtfeld des Glaubenskampfes hinauszutreten.

Noch einmal, 300 Jahre später, wurde die Wartburg der Schauplatz eines großen geschichtlichen Ereignisses. Aus Jena waren am 18. Oktober 1817 eine große Schar junger begeisterter Studenten unter Führung ihrer Professoren herbeigeströmt, um hier den Jahrestag der politischen Befreiung durch die Leipziger Schlacht und die Erinnerung an die geistige Befreiungstat Luthers durch den Anschlag der 95 Thesen zu feiern. Ein schönes Fest patriotischer und religiöser Begeisterung, begangen von der akademischen Jugend, wert der Wiederholung im 20. Jahrhundert.

Verehrte Festgenossen! Zum letzten Mal in diesen Festestagen, die Sie aus drei Weltteilen zusammengeführt haben, sind wir hier an historischer, ja an heiliger Stätte versammelt. Morgen gehen Sie wieder in alle Welt auseinander. Erzählen Sie in Ihrer Heimat, in Holland und der Schweiz, in Österreich und Ungarn, in Frankreich und Italien, in Rußland und Finnland, in Schweden, Norwegen und Dänemark, in England und Amerika, in Armenien, Indien und im fernen Japan, was Sie hier gesehen und erlebt haben. Behalten Sie in treuem Andenken die Wartburg als Erinnerungsstätte deutschen Rittertums und deutscher Romantik, vor allem aber als Hüterin eines Schatzes, der der ganzen Welt gehört, christlicher Glaubenstiefe und religiöser Freiheit.

Letztes Schlußwort des Präsidenten Karl Schrader.

Ein Weltkongreß von bisher nicht dagewesener Bedeutung schreitet seinem Ende zu. Tausende von Männern und Frauen, namhafte Vertreter aller Länder der Welt haben den die Menschheit beherrschenden Gedanken der Religion betont, ihn zu neuen Höhen zu führen sich bemüht. Den hier empfangenen Geist jetzt hinauszutragen in alle Welt, ist die Aufgabe der Delegierten. Unser aller Aufgabe ist, ihn lebendig zu erhalten: den Gedanken der Freiheit, Einigkeit und Brüderlichkeit in der gemeinsamen Gottesliebe. „Wer mit für Gott ist", der war während der Dauer des Kongresses der unsere, soviele andere Meinungen uns auch trennten. Dieses Zusammengehörigkeitsgefühl ist so stark, daß nicht der leiseste Mißton die Tage des Kongresses stören konnte. Das war das Große an dieser Versammlung, und das wird ihr auch den Erfolg in der Welt draußen geben.



ANHANG

Aufruf und Einladung des deutschen Komitees.

Seit dem Jahre 1901 finden Weltkongresse statt, welche die religiös-liberal Gesinnten aller Länder zu gegenseitigem Ideenaustausch vereinigen.

Der erste Weltkongreß war 1901 in London, der zweite 1903 in Amsterdam, der dritte 1905 in Genf und der vierte 1907 in Boston.

Deutschland ist auf allen vier Tagungen vertreten gewesen. Von Deutschen gehörte dem Komitee des Bostoner Kongresses der inzwischen verstorbene Professor Pfleiderer an.

Das gegenwärtige internationale Exekutivkomitee besteht aus den Herren:

Rev. Dr. theol. *Samuel A. Eliot*, Boston, Vorsitzender.
Rev. Dr. theol. *Charl. W. Wendte*, Boston, Generalsekr.
Prof. Dr. theol. *G. Boros*, Klausenburg, Ungarn.
Rev. *W. Copeland Bowie*, London.
Prof. Dr. theol. *J. Estlin Carpenter*, Oxford.
Prof. Dr. theol. *B. D. Eerdmans*, Leiden.
Rev. Dr. theol. *George A. Gordon*, Boston.
Pfarrer *P. H. Hugenholtz jr.*, Amsterdam.
Prof. Dr. theol. *E. Montet*, Genf.
Prof. Dr. theol. *Martin Rade*, Marburg.
Pfarrer *J. Emile Roberty*, Paris.
Pfarrer *G. Schönholzer*, Zürich.
Fräulein *M. B. Westenholz*, Kopenhagen.
Pfarrer Dr. theol. *Max Fischer*, Berlin.
Prof. Dr. theol. *G. Bonet-Maury*, Paris.
K. Schrader, Mitglied des Reichstags, Berlin.

Der letzte Kongreß hat beschlossen, die nächste Tagung in Berlin abzuhalten.

Die beteiligten deutschen religiösen Vereine (Deutscher Protestantenverein, Freunde der Christlichen Welt, Freunde der evg. Freiheit in Rheinland und Westfalen, Freunde der evg. Freiheit in Hannover und andere Vereinigungen) haben diesen Beschluß mit Freuden begrüßt und die Vorbereitung des Kongresses übernommen.

Der Kongreß wird den Namen führen:

„Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt"
und von Sonnabend, den 6., bis Mittwoch, den 10. August 1910 in Berlin stattfinden.

Der Zweck dieses wie aller vorhergegangenen Kongresse ist: dem freien Christentum und religiösen Fortschritt zu dienen und alle diejenigen, welche dies Ziel wollen, zu einer Aussprache zu vereinigen.

Der Kongreß will nicht religiösem Kampfe, sondern dem Frieden und gegenseitiger Verständigung und Anerkennung dienen; er begnügt sich daher damit, zu zeigen, welche Fortschritte das freie Christentum in der Welt gemacht und welche hohe Bedeutung Freiheit überhaupt für die Entwicklung religiösen Denkens und Handelns hat; er enthält sich jeden Eingriffes in die Verhältnisse der einzelnen Länder und Religionsgemeinschaften.

Die bisherigen Kongresse haben eine sehr rege Beteiligung aus vielen Ländern gefunden; das gleiche ist nach den Vorverhandlungen für den Berliner Kongreß mit Sicherheit zu erwarten. Insbesondere aus den Vereinigten Staaten von Nordamerika, aus England, Frankreich, den Niederlanden, der Schweiz und den skandinavischen Ländern werden zahlreiche Gäste erscheinen.

In Deutschland ist ein starkes religiöses Leben zugleich mit dem Streben nach Fortschritt und Weiterentwicklung erwacht. Religiöse Probleme beschäftigen uns gerade jetzt mehr als je. Wir haben also allen Anlaß, einen Ideenaustausch mit anderen Ländern zu pflegen, um an ihren Verhältnissen und ihrer Entwicklung zu lernen, aber auch ihnen die Bedeutung deutschen religiösen Lebens und deutscher theologischer Wissenschaft zu zeigen. Der Wunsch, diese näher kennen zu lernen, ist für die in Boston beschlossene Wahl des Tagungsortes Berlin von besonderer Bedeutung gewesen.

Wer in Deutschland freies Christentum und religiösen Fortschritt will, wird den Kongreß mit Freuden begrüßen und sein Gelingen fördern. Aber auch für weitere Kreise ist es von großem Werte, daß die Tagung eine Anzahl von Männern und Frauen aus den verschiedensten

Ländern uns nahe bringen wird, die im religiösen und humanen Geistesleben eine hochangesehene Stellung einnehmen.

Der Kongreß ist vollständig vorbereitet. Die Zeit der Tagung, die Verhandlungsgegenstände sind festgesetzt, die meisten Redner sind bestimmt und haben zugesagt.

Die auswärtigen Teilnehmer werden meist über die Niederlande in Deutschland eintreffen. Sie werden am 4. August in Köln begrüßt werden.

In Berlin findet am **Sonnabend, den 6. August,** abends, eine Begrüßung der Teilnehmer statt, bei welcher Vertreter aller den Kongreß besuchenden Nationen sprechen werden. Vorher geht ein Kirchenkonzert.

Am **Sonntag, den 7. August,** Festgottesdienst. Festprediger: Pfarrer *Schönholzer*-Zürich, Pfarrer *Roberty*-Paris, Rev. *Tarrant*-London.

Die Verhandlungen finden vom 7. bis 10. August statt, und zwar in der Loge Royal York, Dorotheenstraße 27.

Auf den 7. August, nachmittags 6 Uhr, sind 4 Spezialkonferenzen über die Themata: **„Die Religion und die soziale Frage“; „Die Religion und die Frauen“; „Die Religion und der Antialkoholismus“; „Die Religion und der internationale Friede“** festgesetzt.

Als Redner sind hierfür bereits fest gewonnen: *Naumann, Maurenbrecher, Gounelle, Campbell, Kutter, Pfannkuche*; Frl. Dr. *Bäumer*, Frau *Zurhellen-Pfleiderer*, Frl. *Marie Martin*; *Gonser, Masaryk, Rauschenbusch, Baars*; *Jordan, Rade* u. a.

Abends 3 Volksversammlungen über das Thema: **„Religion und öffentliches Leben“.**

Montag, den 8. August, vormittags 10 Uhr: 1. Hauptthema des Kongresses: **„Was verdankt das Ausland dem deutschen religiösen Geist und der deutschen Theologie?“**

Redner für England: D. *Estlin Carpenter*;
für Frankreich: D. *Bonet-Maury*;
für die Vereinigten Staaten von Nordamerika:
D. *Francis G. Peabody.*

Nachmittags 5—7 Uhr, abends 8½ Uhr und **Dienstag, den 9. August,** vormittags: 2. Hauptthema des Kongresses: **„Deutsche Religion und Theologie“,** dargelegt durch die Professoren und Doktoren *Baumgarten, Bousset, Dorner, Eucken, Erich Foerster, Gunkel, Harnack, Herrmann, Niebergall, Otto, F. J. Schmidt, v. Soden, Titius, Troeltsch, Weinel* u. a.

50*

Dienstag, nachmittags 5—7: Reden von Ausländern über theologische und religionsgeschichtliche Gegenstände in 2 Parallel-Versammlungen. Es sprechen u. a. *Wicksteed, Slicer, Jacks, Ording, Sabatier, Hirsch*-Chicago, *Eerdmans, Bacon, Bowen, Boros* usw. usw.

Abends, sowie am Mittwoch vormittag und nachmittag werden sich dann eine größere Zahl von Vertretern verschiedener kirchlicher, außerkirchlicher und fremder religiöser Standpunkte gegenübertreten und das gemeinschaftliche Thema behandeln: **„Wie können sympathische Beziehungen zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften und kirchlichen Richtungen gewonnen und erhalten werden?“** Katholiken und Protestanten, Orthodoxe und Liberale, religiöse Individualisten, Freireligiöse, Juden, ein Vertreter des indischen Brahmo Somaj u. a. werden hier sprechen. Wir nennen nur *Cohen*-Marburg und *Lhotzky*.

Mittwoch abend 7 Uhr: Feierlicher Schluß des Kongresses.

Die Reden werden in deutscher, englischer und französischer Sprache gehalten; für Übersetzungen wird tunlichst gesorgt werden.

Die aus allen am Kongreß beteiligten Ländern eingehenden Berichte werden nicht vorgetragen, sondern gedruckt verteilt, bezw. dem gedruckten Bericht beigefügt werden.

An den Kongreß wird sich eine Fahrt nach bedeutenden Erinnerungsstätten **(Wittenberg, Weimar, Eisenach)** anschließen.

Es ist das größte Interesse deutschen freien Christentums und Deutschlands, daß der Kongreß auch von Deutschland aus stark besucht und daß alles getan wird, um ihm einen würdigen, eindrucksvollen und erfolgreichen Verlauf zu sichern. Die Unterzeichneten werden ihrerseits alles tun, um dies zu bewirken; sie richten aber auch an alle, welche freies Christentum und religiösen Fortschritt wollen, die Bitte, sie dabei zu unterstützen.

Dahin gehört auch die Bereitstellung ansehnlicher Geldmittel.

Nach den jetzigen internationalen Gewohnheiten hat das Land, in welchem internationale Versammlungen solcher Art stattfinden, Gastfreundschaft zu üben. Bei den vorhergegangenen Kongressen ist dies in weitem Umfange geschehen. Öffentliche Mittel werden dem Kongreß nicht zur Verfügung stehen. Das Erforderliche wird also von denjenigen aufgebracht werden müssen, welche sich für unsere Sache interessieren.

Der Mitgliedsbeitrag zum Kongreß beträgt 5 Mark. Anmeldungen sind jetzt schon erbeten zu Händen des mitunterzeichneten Generalsekretärs für Deutschland, **Herrn Pfarrer Dr. Fobbe, Berlin N 20, Badstraße 62.** Sonstige Beiträge zum Kongreß bitten wir freundlichst zu richten **an eine der Kassen der Deutschen Bank** in Deutschland und im

Auslande, welche zu deren Entgegennahme und Verwaltung sich bereit erklärt hat.

Berlin, im Frühjahr 1910.

Das Komitee des Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt.

K. Schrader
Mitglied des Reichstags, Berlin
Präsident des Kongresses.

Dr. *Fobbe*
Pfarrer, Berlin
Generalsekretär des Kongresses.

D. *Baumgarten*, Professor der Theologie, Kiel.

Erler, Stadtrat a. D., Geh. Regierungsrat, Berlin.

D. *Max Fischer*, Pfarrer, Berlin. *Alfred Fischer*, Pfarrer, Berlin.

Dr. *Geffcken*, Prof. an der Handelshochschule, Köln.

D. *Friedr. Naumann*, Mitglied des Reichstags, Berlin.

D. *Rade*, Professor der Theologie, Marburg.

Rehse, Amtsgerichtsrat, Meinersen.

Lic. Dr. *Paul Rohrbach*, Berlin. D. *Schiele*, Pastor, Berlin.

Lic. *Schneemelcher*, Pfarrer, Berlin. Lic. *Traub*, Pfarrer, Dortmund.

Patronat des Kongresses.

Die Unterzeichner der Einladung.

I. Hochschullehrer. a) Nichttheologen:

Dr. *Adickes*, Prof. der Philosophie, Tübingen

Dr. *Aschoff*, Prof. der Medizin, Freiburg i. B.

Geh. Justizrat Dr. *v. Bar*, Prof. der Rechte, Göttingen

Dr. *Barth*, Prof. der Philosophie und Pädagogik, Leipzig

Dr. *Becker*, Prof. am Kolonialinstitut, Hamburg

Dr. *Berger*, Prof. der Geschichte, Darmstadt

Geh. Reg.-Rat Dr. *v. Bezold*, Prof. der Geschichte, Bonn

Dr. *Bock*, Prof. der Kunstgesch., Marburg

Geh. Justizrat D. Dr. *Brie*, Prof. der Rechte, Breslau

Dr. *Daenell*, Prof. der Geschichte, Kiel.

Dr. *Dessoir*, Prof. der Philosophie, Berlin

Geh. Reg.-Rat Dr. *Dunker*, Prof. an der Handels-Hochschule, Berlin

Geh. Hofrat Dr. *Eucken*, Prof. der Philosophie, Jena

Dr. *Fischer*, Prof. der orientalischen Sprachen, Leipzig

Dr. *Geffcken*, Prof. der klassischen Philologie, Rostock

Dr. *Gerloff*, Privatdozent für Nationalökonomie, Tübingen

Dr. *Goetz*, Prof. der Geschichte, Tübingen

Dr. *Groos*, Prof. der Philosophie, Gießen

Dr. *Harms*, Prof. der Nationalökonomie, Kiel

Geh. Mediz.-Rat Dr. *Erich Harnack*, Prof. der Medizin, Halle a. S.

Dr. *Jacob*, Prof. der Geschichte, Tübingen

Geh. Reg.-Rat Dr. *Kaiser*, Prof. an der tierärztlichen Hochschule, Hannover

Dr. *Kallius*, Prof. der Anatomie, Greifswald

Dr. *Kaufmann*, Prof. der Gesch., Breslau

Geh. Justizrat Dr. *Kohler*, Prof. der Rechte, Berlin

Dr. *Koppelmann*, Prof. der Philosophie, Münster

Dr. *Kornemann*, Prof. der Gesch., Tübingen

Geheimrat Dr. *v. Krehl*, Prof. der Medizin, Heidelberg

Haupt, Prof. der Geschichte, Berlin
Dr. *Kroll*, Prof. der klassischen Philologie, Münster
Dr. *Eugen Kühnemann*, Prof. der Philosophie, Breslau
Dr. *Külpe*, Prof. der Philosophie, Bonn
Dr. *Baldassare Labanca*, Prof. der Geschichte, Rom
Geh. Hofrat Dr. *Lamprecht*, Prof. der Geschichte, Leipzig.
C. *F. Lehmann-Haupt*, Prof. der alten Geschichte, Berlin
Dr. *Leonhard*, Geh. Justizrat, Prof. der Rechte, Breslau
Dr. *v. d. Leyen*, Prof. der german. Philologie, München
Dr. *Theodor Lipps*, Prof. der Philosophie, München
Dr. *Littmann*, Prof. der semitischen Philologie, Straßburg i. E.
Dr. *Lotz*, Prof. der Nationalökonomie, München
Geh. Medizinalrat Dr. *Lucae*, Prof. d. Medizin, Berlin-Grunewald
Dr. *Götz Martius*, Prof. der Philosophie, Kiel
Dr. *Meinecke*, Prof. der neueren Geschichte, Freiburg i. B.
Dr. *Richard M. Meyer*, Prof. der deutschen Sprache und Literatur, Berlin
Geh. Reg.-Rat Dr. *Münch*, Prof. der Pädagogik, Berlin
Dr. *Natorp*, Prof. der Philosophie, Marburg
Geh. Reg.-Rat Dr. *Peipers*, Prof. der Philosophie, Göttingen
Dr. *Piloty*, Prof. der Chemie, München
Dr. *Rathgen*, Prof. der Nationalökonomie, Hamburg
Dr. *Rein*, Prof. der Pädagogik, Jena
Reg.-Rat Prof. Dr. *Reissert*, Dozent für Chemie, Marburg
Dr. *Schaum*, Prof. der Photochemie und wissenschaftlichen Photographie, Leipzig
Se. Magnif. Dr. *Erich Schmidt*, Prof. der deutschen Literatur, Rektor der Universität, Mitgl. der Akad. der Wissenschaften, Berlin
Lic. Dr. *Schrempf*, Eßlingen, Prof. der Philosophie an der Techn. Hochschule zu Stuttgart
Dr. *Arnold Schröer*, Prof. an der Handelshochschule, Köln
Dr. *Schubring*, Prof. der Kunstgeschichte, Basel
Dr. *Schücking*, Prof. der Rechte, Marburg
Dr. *v. Schulze-Gaevernitz*, Prof. der Nationalökonomie, Freiburg i. B.
Geh. Reg.-Rat Dr. *H. A. Schwarz*, Prof. der Mathematik, Mitglied d. Akademie d. Wissenschaften, Berlin-Grunewald
Dr. *H. Schwarz*, Prof. der Philosophie, Herausgeber der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Marburg
Geh. Hofrat Dr. *Siebeck*, Prof. der Philosophie, Gießen
Dr. *Sieper*, Prof. der englischen Philologie, München
Dr. *Sommerlad*, Prof. der Wirtschaftsgesch., Halle a. S.
Dr. *Spiegelberg*, Prof. der Ägyptologie, Straßburg i. E.
Dr. *Heinrich Spitta*, Prof. der Philosophie, Tübingen
Dr. *Spranger*, Privatdozent der Philosophie, Charlottenburg

Dr. *Stengel*, Prof. der roman. Philologie, Mitglied des Reichstags, Greifswald

Geh. Reg.-Rat Dr. *v. Sybel*, Prof. der Archäologie, Marburg

Dr. *Tönnies*, Prof. der Philos., Kiel

Geh. Reg.-Rat Dr. *Varrentrapp*, Prof. der Geschichte, Marburg

Dr. *Verworn*, Prof. der Physiologie, Göttingen

Dr. *Vogt*, Privatdozent der Geschichte, Gießen

Geh. Reg.-Rat *Woldemar Voigt*, Prof. der Physik, Göttingen

Dr. *Wentscher*, Prof. der Philosophie, Bonn

Geh. Justizrat Dr. *Westerkamp*, Prof. der Rechte, Marburg

Dr. *v. Wiese*, Prof. der Volkswirtschaftslehre an der Techn. Hochschule, Hannover

Dr. *Wilbrandt*, Prof. der Nationalökonomie, Tübingen

Dr. *Wolff*, Prof. der deutschen Literatur, Kiel

Generalmusikdir. Dr. *Wolfruhm* Prof. der Musikwissenschaft, Heidelberg

Dr. *Wygodzinski*, Prof. an der Landwirtsch. Hochschule zu Poppelsdorf und Privatdozent a. d. Universität Bonn

Dr. *Waldemar Zimmermann*, Privatdozent d. Staatswissensch., Berlin

Dr. *Zimmern*, Prof. der semit. Sprachen, Leipzig

b) Theologen:

Dr. theol. *Anrich*, Prof., Straßburg i. E.

Geh. Kirchenr. Dr. theol. *Baldensperger*, Prof., Gießen

Lic. *Bauer*, Privatdoz., Marburg

Dr. theol. *Bertholet*, Prof., Basel

D. Dr. *Beth*, o. ö. Prof., Wien

Dr. theol. *Bousset*, Prof., Göttingen

D. Dr. *Dorner*, Prof., Königsberg i. Pr.

Dr. theol. *Eck*, Prof., Gießen

Lic. *Glaue*, Privatdoz., Gießen

Geh. Konsistorialrat Dr. theol. *Grafe*, Prof., Bonn

D. Dr. *Gregory*, Prof., Leipzig

Dr. theol. *Gressmann*, Prof., Berlin

Dr. theol. *Gunkel*, Prof., Gießen

D. Dr. *Guthe*, Prof., Leipzig

Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat D. Dr. *Harnack*, Prof., Mitgl. der Akademie der Wissensch., Berlin

Dr. theol. *Hausheer*, Prof., Zürich

Geh. Konsistorialrat D. Dr. *Herrmann*, Prof., Marburg

D. Dr. *Holtzmann*, Prof., Baden-Baden

Geh. Konsistorialrat Dr. theol. *Jülicher*, Prof., Marburg

Dr. theol. *Knopf*, Prof., Wien

Dr. theol. *L. Köhler*, Prof., Zürich

D. Dr. *W. Köhler*, Prof., Zürich

Geh. Kirchenr. Dr. theol. *Krüger*, Prof., Gießen

Lic. *Loeschcke*, Privatdoz., Bonn

K. K. Hofrat D. Dr. *Loesche*, o. ö. Prof., Wien

Dr. theol. *Meinhold*, Prof., Bonn

Dr. theol. *Arnold Meyer*, Prof., Zürich

Lic. *Mulert*, Privatdoz., Halle a. S.

Lic. *Niebergall*, Prof., Heidelberg

D. Dr. *Otto*, Prof., Göttingen

Dr. theol. *Geo Runze*, Prof., Groß-Lichterfelde
Dr. theol. *Schmiedel*, Prof., Zürich
Lic. Dr. *Schweitzer*, Privatdoz., Straßburg i. E.
Dr. theol. *Sell*, Prof., Bonn
Pfarrer Dr. theol. Freiherr *v. Soden*, Prof., Berlin
Lic. *Stephan*, Privatdoz., Marburg
Dr. theol. *Titius*, Prof., Göttingen
Geh. Kirchenr. D. Dr. *Troeltsch*, Prof., Heidelberg
Dr. theol. *Eberhard Vischer*, Prof., Basel
Dr. theol. *Weinel*, Prof., Jena
Geh. Kirchenrat Dr. theol. *Johannes Weiss*, Prof., Heidelberg
Dr. theol. *Wendland*, Prof., Basel
Geh. Kirchenrat Dr. theol. *Wendt*. Prof., Jena
Dr. theol. *Wernle*, Prof., Basel
Dr. theol. *Wobbermin*, Prof. Breslau
Lic. *Zscharnack*, Prof., Berlin

II. Lehrer und Lehrerinnen:

J. H. Andresen, Lehrer, Berlin
Frl. *Armbrust*, Oberlehrerin, Kiel
Dr. *Baumgarten*, Oberlehrer, Magdeburg
Jakob Beyhl, Lehrer, Würzburg
Fr. *v. Bredow*, Oberlehrerin, Charlottenburg
Prof. *Callsen*, Oberl., Magdeburg
Dr. *Dietel*, Seminar-Oberlehrer, Landtagsabgeordneter, Annaberg (Sachs.)
Dittmer, Lehrer, Berlin
Prof. *Doormann*, Kiel
Dreyer, Mittelschullehrer, Thorn
Prof. *Eickhoff*, Mitglied des Reichstags, Remscheid
Erler, Oberlehr., Schöneberg-Berlin
Lic. Dr. *Faut*, Gymnasialprof., Stuttgart
R. Feuss, Schulvorst., Bremen
Dr. *Fischer*, Stadtschulrat, Berlin
Fittbogen, Oberlehrer, Rixdorf
Prof. *Flegler*, Oberlehrer am Lehrersem., Bensheim a. d. B.
Frl. *Margarete Fromm*, Oberlehrerin. Berlin
Frl. *Fuhrmann*, Schulvorsteherin a. D., Greifswald
Gebhard, Oberlehrer, Berlin
Dr. *Glaser*, Direktor der Sophienstifts, Weimar
Karl Götze, Lehrer, Herausgeber des „Säemann“, Hamburg
Prof. Dr. *Guttmann*, Dortmund
Haagen, Oberlehrer, Friedenau
Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. *Theodor Hartwig*, Gymnasialdir., a. D. Marburg
Prof. Dr. *Hasbach*, Dresden
Prof. Dr. theol. *Herrmann*, Darmstadt
Heyl, Schulrat, Kreisschulinspekt., Hildburghausen
Prof. *Ernst Heyn*, Hannover
Lina Hilger, Direktorin, Kreuznach
Realschuldir. *Hintzmann*, Mitglied des Abgeordnetenh., Elberfeld
Hüpeden, Gymnasial-Prof., Kassel
Jaap, Lehrer, Berlin
Prof. *Max Jacobi*, Weimar
Dr. *Jesinghaus*, Oberlehrer, Bonn

Jessen, Lehrer, Kiel
Joecks, Rektor, Stettin
John, Seminardir., Thorn
Kaiser, Seminarlehrer, Weimar
Dr. *Kayser*, Prof., Hamburg
Fr. Keim, Direktor des Mädchengymnasiums und der höheren Mädchenschule, Karlsruhe
Kersten, Oberlehrer, Pankow
Kesseler, Oberlehrer, Thorn
Dr. *Knauth*, Prof., Freiberg i. Sa.
Frl. *Köhler*, wissensch. Lehrerin, Dessau
Köppler, Rektor, Triptis
Prof. *Kratzenstein*, Oberlehrer, Magdeburg
Dr. *Kröhnert*, Gymnasialprof., Tilsit
Fr. Kroll, Lehrer, Charlottenburg
Fritz Krueger, Lehrer, Berlin
Landgrebe, Oberlehrer, Kiel
Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. *Lemcke*, Stettin
Lemke, Rektor, Nordhausen
Dr. *Liebe*, Oberlehrer, Freiberg i. Sa.
Dr. *Mangold*, Geh. Schulrat, Direkt. des Ludwig-Georg-Gymnasiums, Darmstadt
K. Martin, Gymnasialprof., Kreuznach
Frl. *Marie Martin*, Oberlehrerin, Berlin
Frl. *Marie Merzenich*, Oberlehrerin, Berlin
Prof. Dr. *Erich Meyer*, Hannover
Prof. *E. Meyer*, Dortmund
Dr. *C. Michaelis*, Stadtschulrat, Berlin
Mink, Reallehrer, Bensheim a. d. B.
Muthesius, Schulrat, Seminardirektor, Weimar
Dr. *W. Nestle*, Gymnasialprof., Stuttgart
Prof. Dr. *Netoliczka*, Kronstadt i. Siebenbürgen
Karl Otto, Lehrer, Berlin
Pantzer, Rektor, Gräfenthal (Thür.)
Pfannkuche, Oberlehrer, Oldenburg
Prof. Dr. *Pöhlmann*, Nürnberg
Prof. Dr. *Rehkuh*, Braunschweig
Prof. Dr. *Reinmüller*, Direktor, Hamburg
Dr. *Reukauf*, Dir. d. städtischen Schulen, Koburg
Rupnow, Rektor, Berlin
Dr. *Sattig*, Kgl. Gymnasialdir., Wohlau (Schl.)
Dr. *M. Schmidt*, Gymnasialprof., Greifswald
Otto Schmiedel, Prof. Eisenach
Dr. *Schultze*, Oberlehrer, Brandenburg a. H.
Prof. Dr. *Schulze*, Freiberg i. Sa.
Schümer, Oberlehrer, Magdeburg
Steffen, Gymnasialoberlehrer, Strasburg (Wpr.)
Stiege, Lehrer, Thorn
Stier, Schulrat, Bezirksschulinspektor, Weimar
Frl. *Lydia Stöcker*, Oberlehrerin, Friedenau
Dr. *Strecker*, Oberlehrer, Bad Nauheim
Frl. *E. Sudhaus*, Institutsvorsteherin, Hannover
Prof. Dr. *Thrändorf*, Seminaroberlehrer, Auerbach i. V.
Prof. *Trenkel*, Bernburg
Johannes Trüper, Direktor des Erziehungsheims „Sophienhöhe", Jena
Ullrich, Schulrat, Kreisschulinspektor, Sonneberg
Frl. *E. Ulrici*, Lehrerin, Görlitz

Lic. *Hans Vollmer*, Oberlehrer, Hamburg
Prof. Dr. *B. A. Wagner*, Berlin
Prof. Dr. *Wagner*, Realschuldir., Hamburg
Dr. *Weidel*, Oberlehrer, Magdeburg
Frl. Dr. *Käte Windscheid*, Leipzig
Wrede, Rektor a. D., Berlin
Dr. *Wychgram*, Prof., Schulrat, Lübeck
Prof. *C. Zwilling*, Oberlehrer Straßburg i. E.

III. Geistliche:

Alberti, Pfarrer, Berlin
Andriessen, Pfarrer, Frankfurt a. O.
Dr. theol. *Appeldoorn*, Prediger der mennonitisch. Gemeinde, Emden
Arper, Diakonus, Weimar
Lic. *Augar*, Pfarrer, Berlin
Dr. theol. *Bahnsen*, Generalsuperintendent a. D., Koburg
Bartels, Pfarrer, Helmstedt
D. theol. *Battenberg*, Pfarrer, Frankfurt a. M.
Baumecker, Pfarrer und Landtagsabgeordneter, Leopoldshall
Beckmann, Pfarrer, Hennstedt (Schlesw.-Holst.)
Bickel, Dekan, Wiesbaden
Lic. *Bittlinger*, Pfarrer, Berlin
Boehm, Pfarrer, Schöneberg-Berlin
Dr. theol. *Bornemann*, Prof., Senior d. luther. Predigerminist., Frankfurt a. M.
Braasch, Pfarrer, Berlin
v. Broecker, Pfarrer, Halle a. S.
Bultmann, Pfarrer, Oldenburg
Burbach, Pfarrer, Gotha
Burggraf, Pfarrer, Bremen
Bürkner, Superintendent, Auma i. Thür.
César, Pfarrer, Wiesenthal (Rhön)
Chappuzeau, Pfarrer, Hannover
Decke, Propst, städt. Kircheninsp., Breslau
Diestel, erster Hofgerichtsprediger Grunewald-Berlin
Doerries, Pfarrer, Hannover
Emde, Pfarrer, Bremen
Encke, Pfarrer, Sinn (Nassau)
Ernst, Pfarrer, Straßburg i. E.
Lic. *Esenwein*, Stadtpfarrer, Markgröningen
Falck, Pfarrer, Berlin
Flöß, Pfarrer, Berlin
Dr. theol. *Foerster*, Pfarrer, Frankfurt a. M.
H. Francke, Pfarrer, Berlin
Frederking, Pfarrer, Charlottenburg
Frenkel, Superintendent a. D., Arnstadt
Frommhagen, Pfarrer, Berlin
Lic. *Fuchs*, Pfarrer, Rüsselsheim
Gallwitz, Superintendent, Salza a. H.
Gerok, Stadtpfarrer, Stuttgart
Dr. theol. *Gerold*, Pfarrer, Mitglied des Oberkonsistoriums, Straßburg i. E.
Superintendent *Geussenhainer*, Blankenhain (Thür.)
Lic. *Goetz*, Pfarrer, Dortmund
Gramberg, Kirchenr., Oldenburg
Dr. theol. *Georg Graue*, Nordhausen
Dr. theol. *Paul Graue*, Dresden
Greulich, Pfarrer, Posen
Dr. theol. *Grimm*, Hauptpastor, Hamburg

Groos, Pfarrer, Hamburg-Fuhlsbüttel
Habicht, Pfarrer, Berlin
Dr. *Hachmeister*, Pfarrer, Charlottenburg
Lic. *Hackmann*, Pfarrer, London
Lic. Dr. *Hanne*, Pfarrer, Hamburg
Harder, Pfarrer, Kiel
Dr. *Hasenclever*, Dekan, Freiburg i. B.
Henckel, Pfarrer, Berlin
Dr. *Hermes*, Pfarrer, Hamburg
Herrmann, Pfarrer, Altenweddingen
Herrmann, Pfarrer, Neustadt a. Orla
Herrmann, Pfarrer, Straßburg i. E.
Heyn, Pfarrer, Greifswald
Lic. Dr. *Hollmann*, Pfarrer, Berlin-Nikolassee
Homann, Pfarrer, Bremen
Hoppe, Pfarrer, Stettin
Horn, Pfarrer, Pferdsdorf (Thür.)
Jacobi, Pfarrer, Thorn
Jaeger, Pfarrer, Karlsruhe
Jatho, Pfarrer, Köln
Imig, Pfarrer, Berlin
Lic. *Jüngst*, Pfarrer, Stettin
Dr. *Kautzsch*, Pfarrer, Dresden
Dr. theol. *Kind*, Pfarrer, Berlin
L. Klapp, Pfarrer, Hamburg
Knief, Pfarrer, Rixdorf
Dr. theol. *Koch*, Pfarrer, Unterbalzheim a. Iller
F. Koehler, Pfarrer an Elisabeth, Berlin
P. Köhler, Oberpfarrer, Pößneck
Korell, Pfarrer, Königstetten
Kottig, Pfarrer, Berlin
Lic. *Kraatz*, Pfarrer, Charlottenburg
Kübel, Pfarrer, Herausgeber der „Chronik der Christl. Welt", Frankfurt a. M.
Kückenthal, Oberpfarrer, Koburg
Lic. *Kühner*, Pfarrer, Waldkirch (Bad,)
Lappoehn, Pfarrer, Klein-Gnie (Ostpr.)
Leenderts, Prediger d. mennonitischen Gemeinde, Norden
Lehmpfuhl, Pfarrer, Berlin
Lilienthal, Pfarrer, Berlin
Lic. Dr. *Lülmann*, Pfarrer, Stettin
Dr. *Luther*, Pfarrer, Charlottenburg
Lic. Dr. *Meincke*, Pfarrer, Hamburg
Metzger, Kirchl. Insp. und Mitglied des Ober-Konsistoriums, Straßburg i. E.
Müller, Kirchenrat, Gotha
Lic. *Gottfr. Naumann*, Pfarrer, Leipzig-Anger-Crottendorf
Lic. *Neveling*, Pfarrer, Berlin
Niedlich, Pfarrer, Berlin
Nithack-Stahn, Pfarrer, Berlin
Lic. Dr. *Ohle*, Pfarrer, Prenzlau
Pankow, Pfarrer, Pankow
Petersen, Pfarrer, Altona
Dr. *Pfannkuche*, Pfarrer, Osnabrück
Dr. *Pfister*, Pfarrer, Zürich
Pfundheller, Pfarrer, Berlin
Fritz Philippi, Pfarrer, Wiesbaden
Pless, Pfarrer, Berlin
Van d. Ploeg, Prediger d. mennonitischen Gemeinde, Leer
Pösche, Pfarrer, Berlin
Dr. theol. *Preuschen*, Pfarrer, Hirschhorn a. N.
Lic. *Radecke*, Pfarrer, Köln
Rahlwes, Hofprediger, Meiningen
Ranft, Archidiakonus, Eisenberg (S.-A.)
Dr. *Rebattu*, Pfarrer, Hamburg
Reimss, Pfarrer, Wilhelmsruh bei Berlin

Rhode, Pfarrer, Charlottenburg
Dr. theol. *Rode*, Hauptpastor, Hamburg
Roese, Divisionspfarrer, Diedenhofen
Rohde, Pfarrer, Karlsruhe
Rückert, Pfarrer, Darmstadt
Dr. *Runze*, Pfarrer, Mitglied des Abgeordnetenhauses, Berlin
Schade, Pfarrer, Straßburg i. E.
Scheer, Pfarrer, Mülhausen i. E.
Lic. Dr. *Scheibe*, Pfarrer, Leipzig
Scheller, Pfarrer, Münchengosserstädt (S.-Mein.)
Schmidt, Stiftsprediger, Weimar
Schott, Pfarrer, Berlin
Dr. theol. *Schröder*, Pfarrer, Oberlahnstein
Schwarzkopf, Pfarrer, Nienburg a.S.
Seusing, Pfarrer, Stressenhausen (Thür.)
Siems, Pfarrer, Garstedt bei Hamburg
Sonntag, Pfarrer, Bremen
Späth, Pastor prim., Breslau
Specht, Dekan, Zell i. Wiesenthal
Dr. theol. *Stage*, Hauptpastor, Hamburg
Steiniger, Pfarrer, Berlin
Taeger, Pfarrer, Straßburg i. E.
Thiessen, Pfarrer, Berlin
Lic. Dr. *Torge*, Pfarrer, Berlin
Tribukait, Pfarrer, Tilsit
Umfrid, Stadtpfarrer, Stuttgart
Unsinger, Pfarrer, Straßburg i. E.
Urbain, Pfarrer, Berlin
Dr. *Veeck*, Pfarrer, Bremen
Vehse, Pfarrer, Berlin
Veit, Pfarrer, Frankfurt a. M.
Weyrich, Pfarrer, Weimar
Will, Pfarrer, Straßburg i. E.
Lic. *Witte*, Missionsinsp., Berlin
Ernst Zimmer, Pfarrer, Berlin
Lic. *Zurhellen*, Pfarrer, Frankfurt a. M.

IV. Ärzte, Offiziere, Rechtsanwälte, Richter:

Adler, Geh. Justizrat, Flensburg
Balcke, Hauptmann a. D., Hannover
Dr. med. *Baumecker*, Arzt, Berlin
Dr. *Bitter*, Rechtsanw., Hamburg
Dr. *Blind*, Arzt, Straßburg i. E.
Dr. *Bloch*, Berufs-Jugendgerichtspfleger, Charlottenburg
Dr. med. *Classen*, Arzt, Grube
Dr. med. *Dittmar*, Geh. Medizinalrat, Direktor der Irrenanstalt, Saargemünd
Dr. *v. Eck*, Justizrat, Wiesbaden
Dr. jur. *Emminghaus*, Gotha
Dr. med. *Frdr. Falkenberg*, Arzt, Berlin
Dr. med. *Franke*, Zahnarzt, Berlin
Dr. *Götze*, Rechtsanw., Reinbeck
Dr. *Grasshoff*, Rechtsanw., Berlin
Dr. med. *Gräter*, Arzt, Stuttgart
Dr. med. *Haeberlin*, Bad Nauheim
Hasenclever, Landgerichtsrat, Aachen
Geh. Justizrat *Jess*, Landgerichtsdirektor, Marburg
Dr. med. *Juliusburg*, Oberarzt, Steglitz.
Dr. *Kayser*, Landsgerichtsdirektor. Dozent an der techn. Hochschule, Aachen
Kind, Geh. Justizrat, Weimar
Kirchhoff, Vizeadmiral z. D., Kiel

Dr. *Klein*, Justizrat, Düsseldorf
Köhler, Geh. Justizrat, Kassel
Dr. *Kohlschmidt*, Geh. Justizrat, Weimar
Kraemer, Rechtsanwalt, Berlin
Kulemann, Landgerichtsr., Bremen
Dr. med. *Liebe*, Arzt, Waldhof Elgershausen (Kr. Wetzlar)
Dr. *Lohmann*, Amtsgerichtsr., Mitgl. d. Abgeordnetenh., Weilburg a. L.
v. Losch, Oberst a. D., Dessau
Geh. Justizrat *Martell*, Oberlandesgerichtsrat, Posen
Dr. *Matthiessen*, Landrichter, Kiel
Dr. med. *Mattick*, Arzt, Berlin
Dr. *C. E. Mayer*, Geh. Sanitätsrat, Berlin
Mirtsch, Landgerichtsrat, Tilsit
de Niehm, Landgerichtspräsident, Limburg
Prof. *Paira*, Direktor der Dr. Lahmannschen Sanatoriums „Weißer Hirsch“ bei Dresden
Dr. med. *Ranke*, Kuranstalt Obersendling bei München
Kurt Rothe, R.-A., Chemnitz
v. Schaewen, Geh. Justizrat, Berlin
Schlee, Justizrat, Thorn
Sprossmann, Oberlandesgerichtsrat, Köln
Geh. Rat *v. Stösser*, Karlsruhe
Wittko, Geh. Justizrat, Tilsit
Dr. jur. *Wolters*, Rechtsanwalt, Braunschweig
v. Zastrow, Amtsrichter, Guben
Zelter, Justizrat, Stettin

V. Künstler, Dichter, Schriftsteller, Bibliothekare, Privatgelehrte, Vertreter der Presse:

Ferdinand Avenarius, Dresden-Blasewitz
P. J. Barral, Herausgeb. d. „Nuva Mondo“, social ed interreligyal revuo, Berlin
Frl. Dr. *Gertrud Bäumer*, Berlin-Grunewald
R. Böltzig, Bildhauer, Steglitz
Bonus, Pfarrer a. D., Schriftsteller, S. Domenico di Fiesole
Frau *Charlotte Broicher*, Berlin
Walter F. Classen, Mitarbeiter der Gesellschaft „Volksheim“, Hamburg
Frl. *Anna Dix*, Zittau
Prof. Dr. *Darmstaedter*, Berlin
Dr. *R. v. Erdberg*, Berlin
Ey, Prof., Hannover
Gustav Frenssen, Blankenese
Prof. Dr. *Wilh. Fresenius*, Wiesbaden
H. v. Gerlach, Berlin
Frau *Toni Harten-Hoencke*, Kiel
Prof. Dr. *Martin Hartmann*, Hermsdorf-Berlin
Dr. *Haupt*, Geh. Hofrat, Dir. d. Universitäts-Bibliothek, Giessen
Dr. *Heuss*, Redakteur d. „Hilfe“, Berlin
Graf *v. Hoensbroech*, Groß-Lichterfelde
Dr. *Jäckh*, Chefredakt., Heilbronn
Prof. Dr. *Kaemmerer*, Direkt. d. Kaiser-Friedrich-Mus., Posen
Kappstein, Schriftsteller und Dozent, Berlin

Dr. *Keller*, Geh. Archivrat, Charlottenburg
Dr. *Koch*, Bibliothekar, Gießen
Frl. *Therese Köstlin*, Cannstadt
Frl. *Helene Lange*, Berlin-Grunewald
Dr. *Lhotzky*, Ludwigshafen a. B.
Dr. *H. Link*, Lübeck
Frau *Marie Loeper-Housselle*, Lichtenthal bei Baden-Baden
Dr. *H. Meyer-Benfey*, Göttingen
Dr. *C. Nörrenberg*, Stadtbibliothekar, Düsseldorf
R. Peschke, Architekt, Berlin
Lic. *Pfannmüller*, Bibliothekar, Darmstadt
Frl. *Gertrud Prellwitz*, Woltersdorf bei Berlin
Dr. *Ranke*, Hilfsarbeiter bei den Kgl. Museen, Steglitz
Dr. *Rust*, Charlottenburg
Gustav Schüler, Freienwalde a. O.
Tews, Generalsekretär der Gesellschaft z. Verbreit. v. Volksbildung, Berlin
Prof. Dr. theol. *Hans Thoma*, Karlsruhe
Prof. Dr. theol. *Fritz v. Uhde*, München
Volk, Sekretär des rheinisch-mainischen Verbandes für Volksbildung, Frankfurt a. M.
Martin Wenck, Redakteur des „Berl. Börsen-Cour.“, Berlin
Prof. Lic. Dr. *Joh. Werner*, Leipzig
Max Wiese, Prof., Kgl. Akad.-Direktor a. D., Charlottenburg
Franz E. Willmann, Red., Leipzig
Paul Woiwode, Architekt, Schöneberg-Berlin

VI. Vertreter des Handels und der Industrie:

Ferdinand Achilles, Kaufmann, Berlin
L. Baerwolff, Rentier, Berlin
W. Behrend, Gutsbes., Weimar
Beling, Kaiserl. Bankdirektor, Frankfurt a. M.
Dr. jur. *Bischof*, Bankdirektor, Leipzig
E. Bluhm, Fabrikdirektor, Berlin
Robert Brandt, Buchhändler, Braunschweig
Brons jun., Konsul, Diakon der mennonitischen Gem., Emden
Georg Brösel, Fabrikbesitzer, Greiz
C. Caspary, Weinhändler, Berlin
Clar, Fabrikbes., Stolberg (Rheinl.)
A. Därr, Kommerzienrat, Karlsruhe
K. Th. Deichmann, Bankier, Köln
Hendrik van Delden, Gronau i. W.
Dr. *Jan van Delden*, Gronau i. W.
Dr.-Ing. *Delius*, Geh. Kommerzienrat, Mitgl. d. Herrenh., Aachen
Hermann Deutschbein, Kaufmann, Dessau
Eugen Diederichs, Verlagsbuchhändler, Jena
Dr. *Dove*, Geh. Justizrat, Syndikus d. Handelskammer, Mitglied des Reichstags, Berlin
C. Erfurth, Fabrikant, Berlin
A. Erkelenz, Gen.-Sekr. d. Verbandes der Deutschen Gewerkvereine, Berlin
Hugo Erkenzweig, Fabrikant, Dieringhausen

Gilbert Everth, Verlagsbuchhändler, Berlin
Wm. Thos. Fee, Konsul d. Vereinigten Staaten, Bremen
Johannes Fischer, Arbeitersekretär, Heilbronn
Glaue, Kgl. Hofbuchhdl., Berlin
M. Gössler, Kaufmann, Berlin
Gottschalck, Kaufmann und Stadtrat, Tilsit
Carl Gruner, Kaufmann, Bremen
Roderich Grunow, Kaufm., Stettin
Dr. *de Gruyter*, i. Fa. Georg Reimer, Verlagsbuchhändler, Berlin
Friedr. Gutschmidt, Mauermeister, Berlin
Hammerschmidt, Kommerzienrat, Bonn
Paul Hartmann, Direktor, Friedenau
Hauswaldt, Kommerzienrat, Braunschweig
Otto Heinn, Fabrikbesitzer, Berlin
Paul Hjarup, Fabrikbes., Berlin
Hinselmann, Direkt., Neumünster
C. E. Hoff, Kaufmann, Straßburg i. E.
Dr. *Erich Janke*, Verlagsbuchhändler, Berlin
Otto Janke, Verlagsbuchhändler, Berlin
Illgner, Fabrikbesitzer u. Stadtrat, Thorn
C. A. Ineg, Geh. Kommerzienrat, Elberfeld
Aug. Jung, Geh. Kommerzienrat, Elberfeld
W. A. Karow, Kaufmann und Vizekonsul, Stettin
Kern, Gasdirektor, Straßburg i. E.
Adolf Kiepert, Hofbuchhändler, Hannover
R. Benjamin Kiesewetter, Kommerzienrat, Arnstadt i. Thür.
Kleinmann, Rentner, Straßburg i. Els.
Karl Kopp, Fabrikant, Pirmasens
Körting, Gasanstaltsdirektor, Hannover
Friedr. Krause, Kaufmann, Berlin
Eugen Krawinkel, Fabrikbesitzer, Gummersbach
Ludwig Krull, Kaufmann, Berlin
W. Kuske, früh. Fabrikdirektor und Verlagsbuchhändler, Charlottenburg
Langewiesche, Verlagsbuchhändler, Düsseldorf
Längner, Fabrikbesitzer und Stadtrat, Thorn
Lehmann, Verlagsbuchh., München
Rich. Lohmann, Fabrikbesitzer, Berlin
Löwe, Kaufmann und Stadtrat, Thorn
August Lüneburg, Kaufmann, Kiel
Marwede, Konsul, Bremen
Meiner, Inh. d. Buchhandlung Joh. Ambros. Barth, Stadtverordneter, Leipzig
Ed. Meyer, General-Agent, Schöneberg
Otto Meyer, Kaufmann, Berlin
E. Michaelis, Rentier, Berlin
Leo Müller, Fabrikant, Gera
Münz, Arbeitersekretär der Hirsch-Dunckerschen Gewerkvereine, Magdeburg
Franz Muetzell, Rentner, Berlin
Wilhelm Neye, Berlin
C. Ott, Rentner, Straßburg i. E.
Joh. Otto, Apothekenbes., Berlin
Emil Perthes, Verlagsbuchhändler, Gotha

Fritz Prahm, Agent, Berlin
W. von Recklinghausen jun., Kaufmann, Köln
August Röchling, Geh. Kommerzienrat, Mannheim
G. Rossmann, Gutsbesitzer, Groß-Läswitz (Schl.)
Gustav Ruprecht, Verlagsbuchhändler, Göttingen
Dr. *Wilhelm Ruprecht*, Verlagsbuchhändler, Göttingen
Dr. *Franz Sachse*, Prokurist, Friedenau
Eugen Salzer, Verlagsbuchhändler, Heilbronn
Dr. jur. *Samwer*, Direktor der Lebensversicherungsbank, Gotha
Karl Schirmer, Kaufmann, Breslau
August Seibel, Konsul, Kiel
Karl Seyffardt, Kaufmann, Krefeld
D. Dr. *Siebeck*, Verlagsbuchhändler, Tübingen
Soennecken, Kommerzienrat, Bonn
E. Sotimath, Kaufmann, Tilsit
August Springer, Arbeitersekretär, Stuttgart
Steinbock, Geh. Kommerzienrat, Frankfurt a. O.
Wilh. Stephan, Kaufm., Berlin
Stodt, Bankbeamter, Berlin
Storm, Ingenieur, Kiel
Alfred Töpelmann, Verlagsbuchhändler, Gießen
Trautmann, Kommissionsrat, Mitglied des Reichstags, Köthen
Br. Urbatis, Kaufmann, Berlin
Franz Uttech, Grundstücks- und Hypothekenmakler, Berlin
Ludwig Voss, Fabrikbes., Hannover
Julius Weber, Geh. Kommerzienrat, Duisburg
Aug. Weidling, Kaufmann, Berlin
Dr. *Wienbeck*, Handelskammersekretär, Hannover
Max Winckelmann, Verlagsbuchhändler, Berlin
Dr. *F. C. Witte*, Fabrikbesitzer, Rostock
Theod. Wolff, Rentier, Berlin
A. Wolters, Kommerzienrat, Solingen
Max Zabel, Kaufmann, Berlin
Zix, Geh. Bergrat, Dortmund

VII. Abgeordnete, Mitglieder von städtischen usw. Verwaltungskörperschaften:

Dr. *Bender*, Oberbürgermeister, Mitglied des Herrenh., Breslau
Dr. *Beumer*, Mitglied des Abgeordnetenhauses, Düsseldorf
Dr. *Bielfeld*, Oberbürgermeister, Arnstadt i. Th.
Geh. Justizrat *Bojunga*, Senator, Hannover
Dr. *Buff*, Senator, Bremen
W. Burghard, Rechnungsrat, Berlin
Cuno, Oberbürgermeister, Mitglied des Reichstags, Hagen i. W.
L. Döllstädt, Kommerzienrat, Präs. des Landtags, Weimar
Dr. *G. Fischer*, Geh. Kommerzienrat, Mitgl. d. Landt., Jena
Goetz, Steuerdir., Mitgl. d. Oberkonsistoriums, Straßburg i. E.
Gothein, Bergrat, Mitgl. d. Reichstags, Breslau

Dr. *Günther*, Prof. der Erdkunde an der Techn. Hochschule, Landtagsabgeordneter, München
Dr. *Hartenstein*, Oberbürgermeister, Ludwigsburg
Hirschfeld, Oberbürgermeister, Koburg
H. Hormann, Mitglied d. Reichstags, Bremen
Jessen, Stadtbaurat, Stettin
Jochmus, Bürgermeister, Kassel
Kämpf, Stadtältester, Mitglied des Reichstags, Berlin
Kapitzke, Baurat, Tilsit
Kirschner, Oberbürgermeister, Berlin
Kleske, Stadtältester, Breslau
Klouth, Justizrat, Stadtverordnetenvorsteher, Danzig
Körte, Oberbürgermeister, Königsberg i. Pr.
Krohne, Stadtrat a. D., Königsberg i. Pr.
Dr. *Krüss*, Hamburg
Külbel, Magistratsrat und Landtagsabgeordneter, Koburg
Kunckel, Bürgermeister, Königsberg i. Pr.
Lemp, Stadtverordneter u. Fabrikbesitzer, Beriin
Liebenow, Stadtverordneter, Berlin
Liebetrau, Oberbürgermeister und Landtagspräsident, Gotha
Löwenstein, Direktor der Stadtkämmerei, Frankfurt a. M.
Lüben, Stadtältester, Frankfurt a. O.
Maß, Bürgermeister, Görlitz
Paul Michelet, Stadtverordnetenvorsteher, Berlin
P. Mielke, Mag.-Bureau-Assistent, Berlin
Mittendorf, Kgl. Eisenbahn-Obersekretär, Berlin
Modler, Kaufmann und Stadtverordneter, Berlin
Mommsen, Mitglied des Reichstags, Berlin
Jul. Müller, Stadtrat, Breslau
Ottomar Müller, Geh. Justizrat, Mitglied des Reichstags, Köln
Nobbe, Landesökonomierat, Generaldirektor, Ehrenpräs. d. Ev.-soz. Kongr., Berlin
Passow, Mag.-Sekretär, Berlin
Perdisch, Geh. Postrat, Frankfurt a. M.
Protze, Stadtverordneter, Charlottenburg
Dr. jur. *Quidde*, Bremen
Rackwitz, Stadtverordneter, Charlottenburg
Rehder, Amtsvorsteher, Weddingstedt
Reimers, Senator, Leer
Dr. *Riff*, Justizrat, Mitglied des Oberkonsist., Straßburg i. E.
Sausse, Bürgermeister, Elbing
Schäfer, Ratsherr, Oldenburg
Dr. *Schrader*, Bürgermeister, Flensburg
Schustehrus, Oberbürgermeister, Charlottenburg
Selberg, Stadtrat, Berlin
Siegrist, Oberbürgermeister, Karlsruhe
Snay, Oberbürgermeister, Görlitz
Steinkopf, Oberbürgermeister a. D., Mülheim a. Rh.
Stendel, Stadtrat und Stadtältester, Charlottenburg
Stoll, Apotheker u. Stadtverordn.-vorsteher, Herborn, Hessen
Stolze, Standesbeamter, Berlin

Prof. Dr. *Tropfke*, Oberlehrer, Stadtverordneter, Berlin
Geh. Rat *Weingartner*, Ministerialdirektor, Karlsruhe
Wessels, Senator, Bremen
Dr. jur. *Wiemer*, M. d. Reichstags und d. Abgeordnetenh., Berlin
G. Wolf, Mitgl. des Oberkonsist. und des Landesausschusses, Landtagsabgeordneter, Straßburg i. E.
Dr. jur. *Wülffing*, Beigeordneter, Düsseldorf

VIII. Frauen:

Frau *Emma v. Blumenstein*, Thorn
Frau *Elisabeth Böhm*, Lamgarten bei Rastenburg i. Ostpr.
Frau Prof. *Boretius*, Berlin
Frau Hauptmann *Brandt*, Köln
Freiin *Helene v. Dungern*, Oberin, Darmstadt
Frl. *Margarete Fischer*, Berlin
Frau Geheimrat *Grohé*, Greifswald
Frau *Anna Händler*, Hamburg
Frau Kommerzienrat *Horn*, Schleswig
Frau Baurat *Jablonowski*, Hadersleben
Frau Kommerzienr. *Helene Krüger*, Dessau
Frau Prof. *Krukenberg*, Kreuznach
Frau Geheimrat *Eugen Langen*, Köln
Frau *Bertha Lehn*, Godesberg
Miß *Mary J. Lyschinska*, Berlin
Frl. *Elisabeth v. Mumm*, Köln
Frl. *Marie v. Owstien*, Görlitz
Frau *Dora Rade*, Marburg
Frl. Dr. *Alice Salomon*, Leiterin der sozialen Frauenschule, Berlin
Frau *Charlotte Schumm-Walter*, Godesberg a. Rhein
Frl. *Anna Toberentz*, Charlottenburg
Frau *Tummeley*, Greifswald
Frau *Marianne Weber*, Heidelberg
Frau *Ada Weinel*, Vorsitzende des „Vereins f. relig. Erziehung", Jena
Frl. Dr. jur. *Alix Westerkamp*, Frankfurt a. M.
Frl. *Martha Zietz*, Hamburg
Frau *Zurhellen-Pfleiderer*, Frankfurt a. M.

IX. Das deutsche Komitee:

K. Schrader, Mitglied des Reichstages, Berlin, Präsident des Kongresses
D. Baumgarten, Prof. der Theol., Kiel
Erler, Stadtrat a. D., Geheimer Regierungsrat, Berlin
D. *Max Fischer*, Pfarrer, Berlin
Alfred Fischer, Pfarrer, Berlin
Dr. *Fobbe*, Pfarrer, Berlin, Generalsekretär des Kongresses
Dr. *Geffcken*, Prof. a. d. Handelshochschule, Köln
H. Lamprecht, Bankdir., Berlin

D. *Friedr. Naumann*, Mitglied des Reichstages, Berlin
D. *Rade*, Prof. d. Theol., Marburg
Rehse, Amtsgerichtsr., Meinersen
Lic. Dr. *Paul Rohrbach*, Berlin
D. *Schiele*, Pastor, Berlin
Lic. *Schneemelcher*, Pfarrer, Berlin
Lic. *Traub*, Pfarrer, Dortmund

X. Das internationale Exekutivkomitee:

Rev. Dr. theol. *Samuel A. Eliot*, Boston, 25 Beacon St., Vorsitzender (bis zum Berliner Kongreß)
K. Schrader, M. d. R., Berlin W 35, Steglitzerstraße 68, Vorsitzender (seit dem Berliner Kongreß)
Rev. Dr. theol. *Charl. W. Wendte*, Boston, 25 Beacon Street, Generalsekretär
Prof. Dr. theol. *G. Bonet-Maury*, Paris, 32 Rue du Bac
Prof. Dr. theol. *G. Boros*, Kolozsvàr (Klausenburg), Ungarn
Rev. *W. Copeland Bowie*, London W.C., Essex Hall, Essex St., Strand
Professor Dr. theol. *J. Estlin Carpenter*, Oxford, 11 Marston Ferry Road
Prof. Dr. theol. *B. D. Eerdmans*, Leiden, Universität
Rev. Dr. theol. *George A. Gordon*, Boston, Old South Parsonage, Boylston St.
Pfarrer *P. H. Hugenholtz jr.*, Haarlem, Wajenweg 251
Prof. Dr. theol. *E. Montet*, Genf, 4 Place des Eaux Vives
Prof. Dr. theol. *Martin Rade*, Marburg a. d. Lahn
Pfarrer *J. Emile Roberty*, Paris, 4, Rue de L'Oratoire
Pfarrer *G. Schönholzer*, Zürich, Freie Straße 147
Frl. *M. B. Westenholz*, Folehave-Horsholm, Dänemark
Pfarrer Dr. theol. *Max Fischer*, Berlin NO 18, Weberstraße 56 57

Nach dem Kongreß kamen zu dem internationalen Exekutivkomitee noch hinzu:

Pastor Dr. theol. *Tony André*, Florenz. 20 Via Ponte All' Asse
Rev. Dr. theol. *Frederick A. Bisbee*, Herausgeber des „Universalist Leader", Boston, 359 Boylston Street
Rev. Mag. Art. *R. J. Campbell*, pastor City Temple, London, King's Weigh House, Thomas St., Grosvenor Sq.
Prof. Dr. jur. *H. Geffcken*, Köln, Städtische Handels-Hochschule
Pastor *Karl Konow*, Bergen in Norwegen
Rev. *A. L. Lilley*, vicar St. Mary's Church, Paddington, London W.
Pastor Dr. theol. *Friedrich M. Schiele*, Berlin NW52, Thomasius-Strasse 15
Pastor Dr. theol. *J. Viénot*, Paris. 82 Rue Drufort-Rochereau

Mitteilung über die Teilnehmerliste.

Ursprünglich hatten die Herausgeber die Absicht, die vollständige Teilnehmerliste im Protokoll abzudrucken. Indessen eine Nachprüfung derjenigen Namen und Adressen, bei denen eine Kontrolle möglich war, ergab eine solche Menge von Fehlern und Ungenauigkeiten, daß dadurch für die Richtigkeit der außerordentlich vielen Namen, bei denen keine Kontrolle möglich war, ein sehr ungünstiges Vorurteil entstehen mußte. Unter diesen Umständen war es geboten, von einer Publikation der Teilnehmerliste überhaupt abzusehen. Handschriftlich wird die Teilnehmerliste beim Protestantischen Schriftenvertrieb in Schöneberg bei Berlin, Eisenacherstraße 45, aufbewahrt, und begründete Wünsche um Auskunft über Teilnehmer werden dort bereitwillig erledigt.

Die Teilnehmerliste lag beim Kongreß nur für die **geschlossenen** Versammlungen auf, wurde während der Kongreßtage, gedruckt, in 5 Nummern (6 Folgen) ausgegeben und wies 2086 Eintragungen auf.

Unsere Übersetzer.

Die Verhandlungssprachen des Kongresses waren Deutsch, Englisch und Französisch. Ein Vortrag (Romolo Murri) wurde italienisch gehalten. Nicht wenige der ausländischen Redner hielten ihren Vortrag deutsch; die Herausgeber haben an diesem, bisweilen etwas fremdländisch klingenden, aber grade darum auch oft besonders eindrucksvollen Deutsch so wenig als möglich geändert. Die Übersetzer sind im Inhaltsverzeichnis bei jedem Stück genannt. Die Übersetzungen aus dem Englischen rühren zumeist von Herrn Dr. Max Christlieb, dem bekannten Verdeutscher der Trineschen „Lebensbücher" her, die aus dem Französischen fast alle von Herrn Pfarrer Urbain in Berlin. Beiden Herren sprechen wir an dieser Stelle im Namen des Kongresses unseren verbindlichsten Dank aus.

Die Sonderausgaben

aus dem Gesamtprotokoll sind ein Unternehmen des „Protestantischen Schriftenvertriebs", um einzelne Vorträge denen zugänglich zu machen, welchen das ganze Protokoll zu umfangreich und zu teuer ist. Sie haben den Herausgebern des Protokolls nicht zum Imprimatur vorgelegen, und diese sind darum auch für den Text darin nicht verantwortlich.

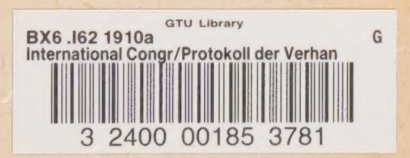
Inhaltsverzeichnis.

EINLEITENDES.

PROTOKOLL.

ANHANG.

Druck der Buch- und Kunstdruckerei
von Hoffmann & Reiber in Görlitz.


GTU Library
BX6 .I62 1910a
G
International Congr/Protokoll der Verhan
3 2400 00185 3781

Buch- und Steindruckerei Hoffmann & Reiber, Görlitz.